Buku induk yang menjadi rujukan standar para psikolog dan psikiater, seperti PPDGJ (Panduan Penggolongan dan Diagnosis Gangguan Jiwa), cenderung menggolongkan pengalaman mistis sebagai bagian dari gejala gangguan jiwa, khususnya Skizofrenia. Dengan acuan itu, orang-orang yang memiliki pengalaman mistis pada saat bersamaan adalah orang-orang yang sedang mengalami gangguan kejiwaan, dan ini mencakup para nabi dan para wali. Akan tetapi, benarkah seperti demikian? Lalu, bagaimana menjustifikasi bahwa pengalaman mistis adalah pengalaman presensial atau ontologis yang otentik?

Berangkat dari persoalan-persoalan seperti itu, pertama-tama buku ini dilalui dengan menjelaskan bahwa kerusakan atau gangguan jiwa berakar pada hati yang busuk. Dewasa ini, gangguan jiwa sendiri memiliki ruang yang lebih luas dalam studi ilmiah. Studi ilmu tersebut disebut sebagai psikopatologi. Dalam studi Islam pun mulai dibangun Psikopatologi Islam. Dengan pendekatan integratif antara ilmu-ilmu dalam Islam, tafsir Qur'an, filsafat Islam, dan tasawuf, buku ini hadir mencoba memberikan kerangka dasar yang kokoh untuk studi seperti itu.

Kedua, buku ini dibentengi oleh filsafat Islam yang berpijak pada tesis-tesis Shadrian mengenai realitas—termasuk "realitas" pengalaman mistis. Dengan berpijak pada tesis Shadrian sendiri integrasi keilmuan sesungguhnya dapat ditemukan, tetapi tujuannya adalah selain itu, yaitu penjelasan rasional, logis, dan filosofis terhadap persoalan gangguan jiwa seperti sumber-sumbernya dan implikasi-implikasinya. Di sisi lainnya, tasawuf juga telah memiliki klasifikasi berbagai jenis-jenis gangguan jiwa sehingga ia dapat memberikan pengarahan pada subjek menuju pada pencerahan ilahi.

Masalah lainnya adalah adanya bentrok fondasi ilmu: psikologi dan psikiatri yang bercorak empirisme vis a vis ilmu-ilmu keislaman yang bercorak non-empiris. Keduanya memiliki horizon berbeda dalam menangani suatu gejala. Fokus buku bermotif metafisika ini sesungguhnya harapan baru dalam keilmuan Islam. Di sini tidak ada usaha untuk mencocok-cocokkan satu disiplin dengan disiplin lainnya, melainkan mencari koherensi dan kemungkinan-kemungkinan integrasi yang tertib.

"Dari titik temu ini, Cipta Bakti Gama melakukan penelusuran ilmiah menggunakan argumentasi dan penalaran filsafat Barat dan filsafat Islam untuk mengeksplorasi problem-problem psikopatologi yang tersurat pada kata kunci-kata kunci penting dalam al-Quran. Kajian ini masih sangat langka di Indonesia. Saya yakin buku ini akan memberikan kontribusi dan bahkan dapat membentuk fondasi kajian psikologi Islam. Buku kajian psikologi Islam yang orisinil ini sangat berguna sebagai bekal penerapan ilmu pendidikan, ilmu antropologi dan ilmu-ilmu kemanusiaan lainnya."

Miswari – *Dosen Filsafat Islam IAIN Langsa, Aceh; Penulis buku Filsafat Terakhir*

seri filsafat/agama/psikologi

ISBN 978-602-52412-5-3

9 786025 241253

PUSTAKA SOPHIA

penerbit pustaka sophia
penerbit pustaka sophia
pustakasophia.com

Fondasi Psikopatologi Islam

Dr. Cipta Bakti Gama

PUSTAKA SOPHIA

FONDASI PSIKOPATOLOGI ISLAM

Inti dan Ragam Dimensi Gangguan Jiwa dalam Tinjauan Filsafat dan Al-Qur'an

Dr. Cipta Bakti Gama

Fondasi Psikopatologi Islam

Dr. Cipta Bakti Gama

Inti dan ragam dimensi gangguan jiwa dalam tinjauan filsafat dan Al-Quran

Fondasi Psikopatologi Islam: Inti dan Ragam Dimensi Gangguan Jiwa dalam Tinjauan Filsafat dan al-Qur’an

@pustakasophia, 2019

Penulis : Dr. Cipta Bakti Gama
Editor : Rain Vidiansyah
Tata Letak : Khairun
Cover : Wawan

Hak Cipta dilindungi undang-undang

Pustaka Sophia
Jalan Haruwi No. 47
Malang

Website : www.pustakasophia.com
Email : redaksi@pustakasophia.com

Cetakan pertama, 2019
15×23 cm;
ISBN: 978-602-52412-5-3

Dilarang memperbanyak atau menggandakan sebagian atau seluruh isi dari buku ini. Tindakan pembajakan sebuah buku akan diproses sesuai hukum. Pengutipan dan penggunaan dalam hal-hal yang bersifat ilmiah diperkenankan.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	'	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	ḥ	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	gh	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

a. Konsonan yang ber-*syiddah* ditulis rangkap, misalnya: (رَبَّ) ditulis *rabba*.
b. Vokal panjang (*mâd*): *fatḥaḥ* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis *û* atau *Û*. Contohnya: (القارعة) ditulis *al-qâri'ah*, (المساكين) ditulis *al-masâkîn*, (المفلحون) ditulis *al-mufliḥûn*.
c. Kata sandang *alif+lâm* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyyah* ditulis *al*, misalnya (الكافرون) ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan bila ia diikuti oleh huruf *syamsiyyah* maka huruf

lâm diganti dengan huruf yang mengikutinya, contoh: (الرجال) ditulis *ar-rijâl*.

d. Tâʿ *marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya (البقرة) ditulis *al-baqarah*. Bila ia berada di tengah kalimat, maka ia bisa ditulis *t* dengan asumsi bacaan bersambung (*ittishâl*), atau bisa juga ditulis dengan *h* dengan asumsi ia dibaca berhenti (*waqf*), contoh (سورة النساء) bisa ditulis *sûrat an-Nisâʾ* atau *sûrah an-Nisâʾ*.

e. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, contoh: (وهو خير الرازقين) ditulis *wa huwa khayr ar-râziqîn*.

f. Untuk nama atau frase yang disusun oleh kata *ʻabd* yang dinisibatkan pada Nama-Nama Allah, ia ditulis secara bersambung dalam satu kata. Contoh (عبد الله) ditulis *ʻAbdullâh*, (عبد الرزاق) ditulis *ʻAbdurrazzâq*.

PENGANTAR PENULIS

Bertahun-tahun penulis tertarik pada persoalan keabsahan pengalaman mistik dan religius yang—bagi penulis, merupakan salah satu inti terpenting dari ajaran agama-agama, termasuk Islam. Kajian terhadap keabsahan pengalaman mistik ini mengantarkan penulis pada problem gangguan jiwa.

Di dunia akademik, para psikiater dan psikolog tampaknya punya sejuta cerita tentang kaitan antara gangguan jiwa, kerusakan otak, dan pengalaman mistik dan religius tertentu. Jika umat Islam akrab dengan berbagai riwayat hadis yang menceritakan tentang komunikasi antara Nabi Muhammad Saw dengan malaikat Jibril as, maka para psikiater dan psikolog punya segudang data tentang orang-orang yang bertemu malaikat dan roh-roh suci ketika bagian tertentu otak mereka rusak. Mungkinkah sebenarnya pengalaman mistik dan religius tertentu itu hanyalah akibat dari otak yang rusak?!

Buku induk yang menjadi rujukan standar para psikolog dan psikiater, seperti PPDGJ (Panduan Penggolongan dan Diagnosis Gangguan Jiwa), cenderung menggolongkan pengalaman seperti itu sebagai bagian dari gejala gangguan jiwa, khususnya Skizofrenia. Kasarnya, para nabi dan para wali dalam kacamata buku induk seperti itu tidak berbeda dari orang gila dalam bahasa keseharian. Benarkah seperti itu?

Di lubuk hati, sejak awal penulis percaya bahwa jawabannya adalah: tidak. Secara intelektual tentu saja jawaban apapun terhadap pertanyaan tersebut memerlukan sejumlah penjelasan yang bisa dipertanggungjawabkan sesuai dengan tradisi akademik. Dalam konteks ini, milieu akademik bidang filsafat Islam, tasawuf, dan ilmu al-Qur'an dan tafsir yang mengitari penulis pada gilirannya mengantarkan penulis pada persoalan inti atau kerangka dasar psikopatologi Islam, sebagai cabang disiplin psikologi Islam yang menggeluti masalah gangguan jiwa. Dari sinilah penelitian yang menghasilkan buku ini berawal.

Buku yang ada di tangan para pembaca budiman ini penulis harap bisa berguna bagi para pengkaji filsafat jiwa, filsafat

psikologi, filsafat psikiatri, psikologi Islam, tafsir tema-tema kejiwaan dalam al-Qur'an, atau siapa pun yang tertarik secara serius pada masalah-masalah mendasar terkait jiwa manusia.

Bisa dikatakan, semua persoalan manusia di dunia ini pasti terkait dengan jiwa. Bisnis, politik, hukum, hiburan, asmara, keluarga, agama, sains, teknologi, kriminalitas, termasuk berbagai persoalan keseharian selalu memiliki dimensi kejiwaan di dalamnya. Karenanya, wajar jika pemahaman yang baik terhadap masalah kejiwaan akan membekali kita untuk mampu menyelesaikan berbagai permasalahan di berbagai aspek kehidupan secara baik pula. Semoga buku ini bisa memberikan kontribusi yang positif dan langkah maju dalam memahami masalah kejiwaan.

****

Buku ini awalnya merupakan disertasi yang penulis ajukan ke Pascasarjana Institut PTIQ (Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an) Jakarta, dan—Alhamdulillah, lulus ujian terbuka pada Januari 2018. Terkait penulisan disertasi, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah dan sedang memimpin kampus tercinta, berbagi limpahan ilmunya, dan menjadi teladan yang baik bagi kami.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Sc., yang juga sekaligus merupakan promotor Disertasi ini. Kebaikan hati beliau, keahlian beliau di bidang ilmu tafsir dan psikologi, "kerenyahan" kuliah-kuliah beliau di kelas yang kami tempuh, kelugasan tulisan-tulisan beliau, juga kelapangan beliau tuk sudi memberikan perhatiannya selama masa bimbingan, itu semua sangat berkesan dalam hati kami.
3. Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta, Ibu Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani M.A., yang penuh semangat di dunia ilmu dan akademik, penuh perhatian, dan tak kenal lelah dalam mengayomi kami para mahasiswa; beliau yang sangat menginspirasi kami.
4. Pembimbing Disertasi, Bapak Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Sc. dan Bapak Dr. Abd. Muid. N, M.A. yang telah menyediakan waktu, pikiran, tenaga, keteladanan, keakraban,

dan ilmunya untuk memberikan bimbingan, pengerahan, dan petunjuk kepada penulis dalam penyusunan Disertasi ini.

5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta.
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen, yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Disertasi ini.
7. Para guru dan tokoh di Yayasan Hikmat Al-Mustafa Jakarta, Program Doktor Ilmu Tafsir Terapan di Universitas Internasional Al-Mustafa Perwakilan Jakarta, dan STFI Sadra Jakarta: Prof. Dr. Seyyed Mofid Hosseini Kaohsari, Dr. Jawad Asadi, Mr. Adib Behrouz, M.A., Mr. Bunyodi, M.A., Dr. Kholid Al-Walid, Dr. Umar Shahab, Dr. Abdelaziz Abbaci, Ust. Ammar Fauzi, Ph.D, Dr. Humaidi, Dr. Ikhlas Budiman, Dr. Humaidi, Ust. Habib Husein al-Kaff, M.A., Ust. Hasyim Adnani, M.A., Ust. Habib Muhammad al-Kaff, M.Ud., Ust. Muhammad Shodiq, M.Ag., Ust. Dani, M.Pd.I., Ust. Ir. Ahmad Jubaili, juga para dosen dan staf.
8. Para kolega dekat penulis, Ust. Ali Sibramalisi, M.Ud. (almarhum), Mas Dr. Kerwanto, M.Ud., Mulyani Azzam, M.Ud, Sahal Mubarok, M.Ud, Azam Bachtiar, M.Ag., Zainal Abidin, M.Ud., Akbar Hardinaswara, Irman, Mahatir, Adnan, Syahiru, dan yang lain yang tak sempat disebut di sini. *Wa bi al-khushûsh*, untuk Akang Zainal A. Hidayat, yang selalu menginspirasi dari kejauhan, dan telah sudi berbagi dukungannya yang tak akan terlupakan.
9. Keluarga: Ibunda: Yanti Suryanti, Ayahanda: Wawan Ruswanda, Ibu Mertua: Embay, Bapak Mertua: Muhaimin, Istri tercinta: Dini Retno Utami, Ananda: Harsha Faina, dan Adinda: Adi Juliyanda, atas segala doa, cinta, dan dukungan lahir-batinnya.

Berikutnya, penulis menghaturkan ucapan terima kasih sebesar-besarnya kepada semua pihak yang telah memiliki andil dalam penerbitan disertasi menjadi buku yang bisa diakses oleh publik lebih luas. Secara khusus, Bung Rainhard dan timnya di Pustaka Sophia adalah pihak paling utama yang penulis tuju. Bang Miswari, seorang penulis yang sangat produktif dan inspiratif, juga berkali-kali mendorong penulis untuk segera menerbitkan tulisan ini. Kepada beliau, penulis sangat berterima kasih yang tak terhingga.

****

Terakhir, tentu saja buku ini mengandung berbagai kekurangan, baik yang penulis sadari ataupun yang tidak penulis sadari. Kritikan dan masukan dari para pembaca budiman dalam bentuk apapun terkait buku ini akan menjadi *input* yang penting bagi proses menuju yang lebih baik bagi penulis. Dengan segala kekurangannya, semoga buku ini tetap bisa memberikan manfaat bagi para pembaca sekalian.

Ciputat, 23 Juni 2019

Penulis

Cipta Bakti Gama

Pengantar

Fondasi Psikopatologi Islam:
Inti dan Ragam Dimensi Gangguan Jiwa dalam Tinjauan Filsafat dan Al-Qur'an

Pesimisme terhadap studi keislaman di perguruan tinggi keislaman (PTKI) di Indonesia itu sangat realistis. Bagaimana tidak, di satu sisi, studi keislaman untuk hampir semua bidang keilmuan Islam tergolong sangat dangkal. Dalam filsafat Islam, misalnya, mahasiswa hanya diajarkan beberapa nama pemikir Islam kontempoter seperti Muhammad Iqbal, Fazlur Rahman, Khaled Abou El-Fadl, Nasir Hamid Abu Zayd, Mohammad Arkoun, dan sebagainya. Di beberapa PTKI ada yang mengajar beberapa pemikiran tokoh klasik seperti Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rusyd, dan sebagainya. Tetapi metode pembelajarannya tetap bermasalah karena menggunakan cara presentasi makalah oleh mahasiswa. Kontennya adalah pembahasan pokok-pokok pemikiran tokoh. Kalaupun ada penjeasan dari dosen, maka yang dibahas tetap buah pikirnya, bukan *sistem* berpikirnya. Cara ini sebenarnya dapat dipelajari sendiri dengan membaca buku-buku pengantar pemikiran tokoh. Uniknya, ini berlaku dari kelas sarjana hingga program doktor.

Di antara masalah besar yang dihadapi PTKI adalah kesulitan menemukan subjek yang tepat dalam islamisasi satu ilmu pengetahuan umum. Ilmu komunikasi Islam, misalnya, hingga hari ini belum menemukan keunikannya dibandingkan ilmu komunikasi konvensional. Kesulitan ini terjadi karena mahasiswa bahkan hingga

program doktor tidak menyentuh ranah epistemologi, apalagi rekonstruksi epistemologi suatu disiplin keilmuan.

Rekonstruksi epistemologi menuntut banyak prasyarat seperti keahlian ilmu logika dan memahami kaidah epistemologi suatu disiplin ilmu. Tentunya dalam studi Islam, penguasaan bahasa Arab menjadi prasyarat mutlak. Sistem belajar di PTKI secara umum tidak memadai untuk menyelesaikan problem ini. Di antara beberapa PTKI besar malah fokus pada respons atas perkembangan diskursus, bukan substansi persoalan keilmuan.

Dibutuhkan seseorang yang mampu menguasai bahasa Arab tatkala membahas substansi keilmuan Islam; misalnya saja, dalam disiplin filsafat dibutuhkan bahasa Persia yang baik, selain bahasa Arab, serta menguasai bahasa Inggris yang baik pula untuk mengikuti perkembangan keilmuan. Orang tersebut juga harus menguasai tertib ilmu logika dan sistem epistemologi keilmuan yang baik.

Kemampuan bahasa Arab dan Persia yang baik, penguasaan logika dan epistemologi serta wawasan perkembangan keilmuan dimiliki oleh Dr. Cipta Bakti Gama, M.Ud, penulis buku ini. Sejak Cipta menyelesaikan tesisnya tentang komparasi filsafat Sadrian dan filsafat Mario Bunge yang sebelumnya diterbitkan juga oleh *Pustaka Sophia*, saya menemukan kedalaman ilmu dan keluasan wawasan yang dimiliki Cipta. Selanjutnya saya mengikuti jurnal-jurnal ilmiah yang dia tulis. Melalui Cipta, saya menjadi optimis bahwa perkembangan keilmuan Islam tidak akan stagnan.

Dalam buku ini, Cipta mencoba melakukan islamisasi radikal terhadapat ilmu psikologi konvensional, sehingga apa yang sedang ia konstruksi tidak ada comat-comot al-Qur'an dan Hadits sebagaimana yang dilakukan oleh beberapa penulis lainnya. Cipta mencoba menetapkan fondasi ontologis dengan sistem epistemologi yang tertib sehingga dapat dikatakan Cipta berhasil melakukan konstruksi psikopatologi Islam. Terlebih dari itu, buku yang ada di tangan para pembaca ini turut memiliki kontribusi radikal dalam menyempurnakan psikologi Islam.

Di antara keresahan Cipta hingga lahirnya buku ini adalah meningkatnya gangguan kejiwaan yang dihadapi umat manusia. Cipta melihat bahwa penyelesaian persoalan krisis kejiwaan umat manusia

dapat diatasi dengan tawaran integrasi keilmuan atau berbagai istilah interdisipliner lainnya. Dengan pendekatan ini, bagi Cipta, bahwasanya satu masalah dapat ditinjau melalui berbagai pendekatan sehingga memudahkan penyelesaian masalah.

Pendekatan multidispliner atau integrasi memiliki satu masalah utama yang harus ditangani, yaitu cara pandang setiap disiplin keilmuan atas sebuah masalah menjadi sangat parsial. Misalnya psikopatologi dilihat oleh ilmu psikologi sebagai gangguan kejiwaan, dilihat oleh ilmu agama sebagai kerusakan jiwa, dan seterusnya. Dengan itu, Cipta melihat satu subjek harus ditemukan integralitasnya supaya dapat secara integratif menyelesaikan sebuah masalah.

Salah satu persoalan utama yang muncul dalam membangun sistem psikopatologi, dalam perspektif keagamaan khususnya, adalah munculnya beragam istilah yang mengacu pada satu lokus. Hal ini muncul karena tidak adanya koordinasi atau integrasi antarbidang studi. Pendekatan integratif pertama-tama harus menyelesaikan masalah ini supaya tidak terjadi sebuah paradoks dalam penggunaan istilah.

Cipta mengidentifikasi tujuh masalah, empat batasan masalah. Rumusan utama dari masalah ini adalah bagaimana formulasi fondasi psikopatologi Islam berdasarkan konsep al-Qur’an tentang gangguan jiwa dan faktor-faktor penyebabnya. Penelitiannya menggunakan metode tafsir maudhu’i. Teknik pengumpulan datanya melalui studi kepustakaan. Pendekatan penelitiannya adalah kualitatif-psiko-filosofis dengan menggunakan hermeunetika Paul Ricoeur: distingsi, apropriasi dan interpretasi.

Psikologi merupakan suatu studi tentang penyakit mental, gangguan mental, dan gejala-gejala abnormal pada mental. Psikopatologi sepadan dengan istilah psikologi abnormal, psikiatri, atau disiplin ilmu apa pun yang membahas masalah gangguan jiwa. Cipta memaparkan akar-akar konseptual dalam diskursus ilmiah yang bisa dikaitkan dengan fondasi psikopatologi Islam, dengan istilah psikopatologi sebagai suatu disiplin ilmu. Pemaparan tersebut dibagi ke dalam tiga aspek secara umum, yaitu diskursus tentang teori dasar gangguan jiwa, diskursus tentang struktur dasar disiplin ilmu, dan diskursus tentang ilmu jiwa Islami.

Menurut filsafat medis, gangguan jiwa dikonseptualisasikan sebagai perilaku, sindrom psikologis, atau pola yang muncul pada individu atau kehilangan kebebasan yang penting. Menurut Cipta, para ahli berbeda pandangan tentang teori dasar gangguan jiwa. Perbedaan pandangan tersebut mencakup perbedaan tentang konsep dasar gangguan jiwa itu sendiri dan dimensi-dimensi faktor penyebabnya. Dalam filsafat medis, ada lima pandangan umum tentang konsep penyakit, yaitu konsep yang bersifat medis, subjektif, statistis, normatif, dan biologis. *Pertama*, konsep medis menyatakan bahwa penyakit itu adalah suatu kategori yang ditentukan oleh para dokter. *Kedua*, konsep subjektif menyatakan bahwa penyakit itu adalah perasaan subjektif dari orang yang mengalaminya, baik berbentuk rasa sakit (*pain*), rasa tidak nyaman (*discomfort*), ataupun rasa tidak mampu (*disability*). *Ketiga*, konsep statistis menyatakan bahwa penyakit itu sebenarnya merupakan suatu abnormalitas yang dinilai secara statistis. *Keempat*, konsep normatif menyatakan bahwa penyakit itu sebenarnya merupakan penilaian terhadap sesuatu yang tidak sesuai dengan norma yang dianut. *Kelima*, konsep biologis menyatakan bahwa penyakit adalah suatu kondisi biologis baik berupa kegagalan dalam meraih kondisi yang bugar untuk bertahan hidup dan berkembangbiak, ataupun kegagalan dalam beradaptasi dengan situasi lingkungan.

Menurut Cipta ini penting, karena formulasi fondasi sebuah disiplin keilmuan membutuhkan fondasi (*mabânî*), struktur dasar yang mecakup asumsi dasar (*mabâdi'*), subjek kajian (*mawdhû'*), problematika (*masâ'il*), metode (*manhaj*), dan komunitas ahli. Diperlukan pula konsep tentang subjek kajiannya. Psikopatologi Islam merupakan disiplin ilmu yang bersifat multi atau interdisipliner, yang mencakup ilmu saintifik, filosofis, sufistik, dan skriptural (*nash*).

Cipta mengatakan, ada lima pandangan umum tentang konsep penyakit, yaitu konsep yang bersifat medis (ditentukan dokter), subjektif yang berupa keluhan subjek (baik berbentuk rasa sakit (*pain*), rasa tidak nyaman (*discomfort*), ataupun rasa tidak mampu (*disability*), statistis (abnormalitas yang dinilai secara statistis), normatif (penilaian terhadap sesuatu yang tidak sesuai dengan norma yang dianut), dan biologis (kegagalan dalam meraih kondisi yang

bugar untuk bertahan hidup dan berkembang biak, ataupun kegagalan dalam beradaptasi dengan situasi lingkungan).

Cipta menjelaskan bahwa konsep gangguan jiwa itu mencakup empat karakter: penderitaan personal (*personal distress*), disabilitas, pelanggaran norma, dan disfungsi yang merupakan perpaduan antara konsep subjektif, biologis, dan normatif.

Selanjutnya, Cipta mendiskusikan relasi jiwa dan jasad dalam berbagai perspektif. Terdapat dua gelongan besar dari diskursus ini. *Pertama* adalah monisme dan kedua adalah dualisme. Tujuan kategorisasi ini adalah untuk menemukan model gangguan jiwa dalam perspektif fisik dan psikis. Ada empat model biologis penting yang menjadi penyebab skizofrenia, yaitu keturunan, biokimiawi, faktor kerja syaraf, dan faktor anatomi syaraf. Juga model psikologis, menurutnya ada empat submodel: psikoanalitik, behavioral, kognitif, dan humanis.

Menurut Cipta, urgensi pembahasan tentang fondasi psikopatologi sangat bergantung pada asumsi yang dipegang tentang struktur dasar disiplin ilmu. Dalam sejarahnya, topik struktur dasar disiplin ilmu telah dibahas oleh para ahli logika, khususnya dalam tradisi berbahasa Arab. Selanjutnya, Cipta mengatakan, memasuki awal abad kedua puluh, para filsuf juga ramai membicarakan topik ini sebagai respons terhadap pandangan positivisme yang menyatakan bahwa satu-satunya pengetahuan yang layak untuk dipegang adalah yang bisa diverifikasi secara objektif melalui observasi. Dalam perkembangannya pandangan seperti ini menuai banyak kritik yang melahirkan beragam posisi alternatif. Pembahasan tentang masalah ini bisa dilihat dari dua ranah diskurus, yaitu diskursus elemen pengetahuan dalam logika klasik dan diskursus demarkasi sains dan nonsains.

Merujuk pada cara pandang ushul fiqh, Cipta mengatakan dua atau lebih disiplin ilmu bisa memiliki subjek yang sama, namun tetap bisa dibedakan dari sisi tujuan studinya. Lalu dia mengatakan, psikopatologi sebagai ilmu yang subjeknya adalah gangguan jiwa tampaknya bisa menjadi contohnya. Gangguan jiwa itu telah menjadi subjek dari psikiatri, psikologi abnormal, dan filsafat medis. Ketiganya memiliki subjek kajian yang sama, namun dengan tujuan

masing-masing yang berbeda. Psikiatri bertujuan untuk melihat aspek-aspek medisnya, psikologi abnormal bertujuan untuk menjelaskan kondisi psikis, dan filsafat bertujuan untuk melihat dimensi ontologis, epistemologis, dan moralnya.

Cipta adalah sarjana dan pemikir yang sangat dipengaruhi oleh pemikiran Mulla Sadra dan Neo-Sadrian seperti Allamah Sayyid Hussain Thabattaba'i, Jawadi Amuli dan Muhammad Taqi Misbah Yazdi. Mengikuti Yazdi, Cipta mengatakan pembeda antar-disiplin pengetahuan memang tidak sekedar subjek, melainkan bisa juga tujuan dan metode yang digunakan. Juga, hal yang perlu diperhatikan adalah formulasi konsep subjek itu sendiri. Alasannya, terkadang suatu disiplin ilmu menamai subjeknya secara kurang akurat sehingga terkesan sama dengan subjek disiplin ilmu lainnya, padahal keduanya sebenarnya menyoroti aspek yang berbeda.

Cipta mengatakan, kasus psikopatologi dalam psikiatri, psikologi abnormal, dan filsafat medis bisa juga dijelaskan dengan melihat perbedaan aspek gangguan jiwa yang dikaji oleh masing-masing dari ketiga disiplin ilmu tersebut. Misalnya, psikiatri melihat gangguan jiwa dari sisi gejala-gejala medisnya, psikologi dari sisi relasinya dengan sifat-sifat jiwa secara umum, dan filsafat dari sisi ontologis, epistemologis, dan moralnya.

Buku ini mengeksplorasi konsep-konsep kunci dalam al-Qur'an yang dapat dimaknai sebagai "manusia" dalam bahasa Indonesia. Diulas dari berbagai konsep tentang diri manusia dalam al-Qur'an, namun umumnya tidak dengan menggunakan penelitian tafsir *mawdhû'î* secara langsung, melainkan mengulas penelitian-penelitan yang telah ada, dan memformulasikannya dalam struktur yang dia buat sendiri. Untuk itu di bagian ini Cipta mengulas tentang dimensi-dimensi diri dan jagat diri manusia.

Dalam hal ini Cipta menguraikan sejumlah konsep yang dia pandang cukup komprehensif dalam menggambarkan ragam dimensi diri manusia dengan mengelompokannya ke dalam enam kategori. Pertama, *insân, basyar, nâs* (dan konsep-konsep serupanya). Kedua, *nafs, qalb, rûh.* Ketiga, *shadr, fu'âd, lubb*. Keempat, persepsi inderawi dan kognisi. Kelima, emosi. Keenam, *syahawât, hawâ*, dan

fithrah. Alasan pengelompokan ini didasarkan pada kedekatan semantik atau pragmatik dari kata-kata tersebut.

Buku ini menjelaskan hati yang busuk adalah bersumber dari kerusakan atau gangguan jiwa. Dewasa ini, gangguan jiwa itu memiliki ruang yang lebih luas dalam studi ilmiah. Subjek keilmuan tersebut disebut sebagai psikopatologi. Bahkan dalam studi Islam juga sudah mulai dibangun psikopatologi Islam. Dalam buku ini, Cipta mengeksporasi akar istilah gangguan kejiwaan dalam al-Qur’an dan menemukan istilah-istilah yang menjadi akar psikopatologi yakni: *mardh, zaygh, thughyan, tazyin, taswil, khatm, thab', qulf, akinnah, rayn, qaswah, zhulmah, dan dhiq*. Istilah-istilah tersebut dibagi kepada enam bagian yaitu sakit (*maradh*), tertipu dan tergelincir (*azyin* dan *taswil*), menyimpang dan melampui batas (*zaygh* dan *thughyan*), tertutup dan terkunci *(khatm, akinnah, qufl* dan *thab*), berkarat dan membatu (*rayn* dan *qaswah*), sempit dan gelap (*dhiq* dan *zhulmah*).

Tugas integrasi keilmuan memang sangat rumit. Kerumitan ini coba diselesaikan Cipta tidak hanya dengan pendekatan integrasi tetapi juga membangun sebuah fondasi bagi psikopatologi Islam. Cipta mengemban beberapa tugas yakni menemukan kesamaan antara ilmu-ilmu ilmiah populer, ilmu filsafat Islam dan ilmu tasawuf falsafi serta ilmu tafsir tentang psikopatologi. Sehingga, Cipta perlu mengintegrasikan empat disiplin keilmuan sekaligus untuk membangun sebuah fondasi keilmuan baru yang disebut psikopatologi Islam.

Sains, filsafat Islam, ‘irfan dan tafsir, semua itu, untuk masing-masing disiplinnya saja sudah sangat luas. Sains, misalnya, dalam hal ini ilmu psikologi, yang secara khusus disiplin keilmuannya melakukan sebuah sistem integrasi yang dapat dikatakan sebuah terobosan baru.

Cipta terlihat menguasai inti dan perkembangan mazhab pemikiran filosof besar seperti Aristoteles, Plato, Ibn Sina, Mulla Sadra, Rene Descartes, David Hume dan Immanuel Kant. Dalam poin persoalan demarkasi ilmu, Cipta telah mengemukakan berbagai kriteria sains mulai dari pemikiran Ayer, Popper, Kuhn, Lakatos dan Bunge. Di sini pula Cipta berusaha mencari jalan keluar dari persoalan integrasi keilmuan.

Dalam pembahasan tentang ilmu jiwa dalam khazanah klasik, dengan apik Cipta membahas tentang konsep-konsep jiwa dan gangguan jiwa dalam filsafat Islam dan tasawuf. Orientasi filsafat tentang gangguan jiwa adalah persoalan kesalahan berpikir, sementara orientasi studi tasawuf tentang gangguan jiwa adalah jauhnya manusia dengan Tuhan. Cipta membagi-bagi referensi dari aliran yang berbeda pada setiap poin pembahasan. Sehingga siapa saja yang belum familiar dengan pokok gagasan berbagai aliran keilmuan tidak kesulitan memahami buku ini.

Buku ini juga mengintegrasikan eso-eksoterisme dengan tafsir rasional. Dalam mengulas tafsir kata kunci gangguan jiwa, Cipta berusaha mengintegrasikan tafsir eksoterik yang diwakili mufassir yang berpola pikir eksoterik dengan tafsir esoterik oleh mufassir yang berpola pikir esoterik. Dua kecendrungan itu berbeda mutlak. Masing-masing adalah dua identitas yang berbeda. Identitas ontologis kalangan eksoterik yang umumnya direpresentsi ahli fikih dan teolog, berbeda dengan kalangan esoterik yang umumnya direpresentasi oleh ahli tasawuf falsafi dan sebagian filosof. Sehingga Cipta berusaha mencari titik temu antara keduanya. Ini serupa dengan disiplin lainnya seperti sains dan filsafat—mengkonstruksinya dalam sebuah sistem integrasi.

Cipta menemukan gambaran umum bahwa kata kunci al-Qur’an terkait psikopatologi berbeda dengan teori psikoptologi konvensional. Alasannya, orientasi al-Qur’an bersifat Ilahiyah. Maksudnya, secara umum, al-Qur’an bertujuan kepada kehidupan manusia yang menyeluruh dan berfokus pada kehidupan yang lebih penting yakni akhirat. Tetapi Cipta menunjukkan bahwa terdapat tiga kelompok intelijensia Muslim yang berbeda pandangan tentang relevansi al-Qur’an dengan kajian sains atau kajian filosofis. *Pertama* adalah yang mendukung seperti Al-Ghazali, Fakhruddin Razi, Ibn Sina dan Mulla Sadra. *Kedua* adalah pihak yang menolak seperti Asy-Syatibi dan Mahmud Syaltut. *Ketiga* adalah pihak yang berpendapat perincian tertentu dari al-Qur’an relevan dengan sains dan filsafat seperti Sayyid Qutb, Thabattaba'i dan Jafar Subhani.

Cipta sendiri tampak lebih tertarik untuk mendukung model tafsir saintifik (*tafsir ‘ilmi*) dengan menggali konsep-konsep kunci dari al-

Qur'an. Cipta lebih tertarik untuk mendahulukan pertimbangan atau penemuan sains lalu mengajak ke dalam penafsiran konsep kunci al-Qur'an agar ada relevansi dari keduanya.

Sebelumnya Cipta telah mengatakan bahwa terdapat tiga model integrasi sains dengan al-Qur'an. *Pertama* adalah menerapkan konsep sains yang sama bagi makna al-Qur'an, *kedua* adalah menggali konsep sains dari al-Qur'an, dan ketiga adalah menggunakan konsep sains dalam membantu memahami isyarat ilmiah al-Qur'an. Cipta sendiri lebih cenderung kepada yang *kedua* yakni menggali konsep sains dari al-Qur'an. Sistem ini mirip dengan konsep pengilmuan Islam yang digagas Kuntowijoyo.

Cipta telah menunjukkan bahwa sebenarnya fokus al-Qur'an lebih kepada persoalan ketuhanan dan keagamaan. Cipta mengakui dan sependapat dengan ahli logika dan epistemologi klasik yang menyatakan bahwa setiap ilmu itu memiliki subjek, fondasi dan problematika yang khas.Tetapi inspirasi keilmuan bisa berasal dari mana saja, bahkan dari kasus-kasus yang jauh dari kesan ilmiah. Itu tidak masalah, yang penting bagi suatu karya ilmiah adalah sejauh mana ia dapat dibuktikan secara empirik dan rasional. Karena alasan itulah Cipta tertartik ikut dalam wacana integrasi ilmu atau dengan berbagai istilah lain seperti studi multidisipliner, transdisipliner, atau mungkin berbagai konsep lain seperti "islamisasi ilmu" gagasan Naquib Al-Attas, "Islam sebagai ilmu" gagasan Kuntowijoyo dan "integrasi-interkoneksi" gagasan M. Amin Abdullah.

Fokus al-Qur'an adalah kemaslahatan hamba. Orientasi al-Qur'an adalah perbaikan iman dan amal saleh, meyakini kerasulan, meyakini Islam adalah agama fitrah, kemaslahatan sosial, pemenuhan jasmani dan rohani, menjelaskan hukum Islam dan kesadaran perjuangan hak asasi manusia. Dalam orientasi terkait psikologi, maka orientasi al-Qur'an adalah humanisasi, memanusiakan manusia, menjaga manusia tetap dalam kondisi fitrahnya. Semua konsep dalam al-Qur'an yang telah dijelaskan sebelumnya adalah gejala-gejala yang bergeser dari kondisi fitrah. Dalam semangat al-Qur'an, perbaikan segala gejala tersebut berpusat pada perbaikan akidah.

Inti ontik psikopatologi menentukan kognisi (cipta), afeksi (rasa), konasi (karsa) dan psikomotor (karya). Dalam diri manusia terdapat

dimensi murni, suci, kokoh untuk memahami hakikat sesuatu. Cipta berhasil menunjukkan dimensi manusia yang dapat dibagi menjadi dimensi biofisis, psikis, sosiokultural dan rohani

Pendekatan integratif dalam membangun fondasi psikopatologi Islam yang dilakukan Cipta menunjukkan bahwa fondasi psikopatologi Islam dirumuskan dalam bentuk integratif yang mencakup dimensi bio-psiko-sosio-spiritual, dan menuntut studi yang bercorak multidisipliner. Cipta menawarkan pendekatan multidipliner berupa skriptualitas (tafsir), filosofis, tasawuf dan sains. Pendekatan multidisipliner dewasa ini menjadi semakin menarik seiring terbangunnya kesadaran para ilmuan dan akademisi bahwa suatu disiplin keilmuan memerlukan bantuan ilmu-ilmu lain.

Buku ini tidak hanya menjadi sebuah karya yang berhasil membangun sebuah sistem Islamisasi ilmu konvensional ke dalam keilmuan Islam, tetapi juga merupakan sebuah karya yang berhasil mengintegrasikan disiplin keilmuan yang luas untuk menjadi fondasi bagi sebuah disiplin keilmuan. Diharapkan buku ini tidak hanya berdayaguna untuk membangun dan menjelaskan fondasi psikopatologi Islam tetapi juga menjadi inspirasi pembangunan fondasi keilmuan yang kokoh dalam disiplin keilmuan Islam. Semoga.

Miswari,
Penulis *Filsafat Terakhir*
Dosen Filsafat Islam IAIN Langsa Aceh

Daftar Isi

Isi	Hal.
Pedoman Transliterasi Arab-Latin	v
Pengantar Penulis	vii
Pengantar dari Miswari	xi
Daftar Isi	xxi
Daftar Gambar dan Ilustrasi	xxiii
Daftar Tabel	xxv
Bab I. Pendahuluan	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Permasalahan	10
1. Identifikasi Masalah	10
2. Pembatasan Masalah	11
3. Perumusan Masalah	11
C. Tujuan Penelitian	12
D. Manfaat Penelitian	12
E. Tinjauan Pustaka	12
F. Metodologi Penelitian	18
1. Metode Penelitian	18
2. Teknik Pengumpulan Data dan Pendekatan	19
3. Langkah Operasional	19
4. Teknik Analisis Data	21
G. Sistematika Penulisan	22
Bab II. Akar-Akar Diskursif terkait Fondasi Psikopatologi Islam	33
A. Teori Dasar Gangguan Jiwa	34
1. Konsep Dasar Gangguan Jiwa	34
2. Ragam Dimensi dan Faktor Penyebab Gangguan Jiwa	41
B. Struktur Dasar Disiplin Ilmu	49
1. Elemen Pengetahuan dalam Logika Klasik	49
2. Demarkasi Ilmu	54
C. Ilmu Jiwa Islami Klasik dan Kontemporer	59
1. Khazanah Klasik	59
2. Khazanah Kontemporer	71
Bab III. Konsep Diri Manusia dalam Al-Qur'an	87
A. Dimensi-Dimensi Diri Manusia	87
1. *Insân, Basyar, Nâs*	88

2. *Nafs, Qalb, Rûḥ* 95
3. *Shadr, Fu'âd, Lubb* 103
4. Persepsi Inderawi dan Kognisi 109
5. Emosi 117
6. *Syahawât, Hawâ, Fithrah* 123
B. Jagat Diri 129
Bab IV. Konsep Gangguan Jiwa dalam Al-Qur'an 143
A. Sakit: *Maradh* 144
B. Tertipu dan Tergelincir: *Tazyîn* dan *Taswîl* 154
C. Menyimpang dan Melampaui Batas: *Zaygh* dan *Thughyân* 169
D. Tertutup dan Terkunci: *Khatm, Akinnah, Qufl,* dan *Thab'* 181
E. Berkarat dan Membatu: *Rayn* dan *Qaswah* 195
F. Sempit dan Gelap: *Dhîq* dan *Zhulmah* 204
Bab V. Formulasi Fondasi Psikopatologi Islam 221
A. Konteks Umum Penjelasan Al-Qur'an tentang Gangguan Jiwa 221
1. Relasi Al-Qur'an dengan Disiplin Ilmu Saintifik dan Filosofis 222
2. Tujuan-Tujuan Utama Risalah Al-Qur'an 227
3. Tujuan Risalah Al-Qur'an sebagai Konteks Umum Konsep Gangguan Jiwa 229
B. Inti Ontik Psikopatologi Qur'ani 232
1. Asumsi tentang Ragam Dimensi dan Struktur Diri Manusia 233
2. Hakikat Gangguan Jiwa 243
3. Faktor-faktor Penyebab Gangguan Jiwa 254
C. Struktur Dasar Psikopatologi Islam 264
1. Ragam Elemen 265
2. Pendekatan Empat Cermin 282
D. Psikopatologi Qur'ani 291
Bab VI. Penutup 315
Daftar Pustaka 319
Daftar Riwayat Hidup 340

DAFTAR GAMBAR DAN ILUSTRASI

Isi	**Hal**.
Gambar. II.1. Konsep-Konsep Sakit/Gangguan dalam Filsafat Medis	38
Gambar II.2. Konsep Gangguan Jiwa dalam Psikiatri (PPDGJ)	39
Gambar II.3. Konsep Gangguan Jiwa dalam Psikologi menurut Kilander	40
Gambar II. 4. Ragam Model tentang Dimensi-Dimensi Gangguan Jiwa	47
Gambar II.5. Elemen Pengetahuan dalam Logika Klasik	53
Gambar II.6. Ragam Posisi dalam Problem Demarkasi	58
Gambar II.7. Struktur Diri Manusia menurut Bastaman	74
Gambar III.1. *Qalb*, *Fu'âd*, dan *Lubb* dalam *Shadr* Manusia	105
Gambar V.1. Divisi *Maqîshid al-Qur'ân* menurut 'Abdulkarîm Ḥâmidî	230
Gambar V.2. Struktur Diri Manusia menurut Bastaman	243
Gambar V.3. Subjek Utama Psikopatologi Islam	270
Gambar V.4. Problematika Dasar Psikopatologi Islam	272
Gambar V.5. Tujuan Utama Psikopatologi Islam	274
Gambar V.6. Prinsip Metodis dalam Psikopatologi Islam	276
Gambar V.7. Prinsip Pengembangan Psikopatologi Islam dalam Konteks Sosial	277
Gambar V.8. Kualifikasi Peneliti Psikopatologi Islam	279
Gambar V.9. Model dan Contoh Relasi Pengetahuan menurut Bunge (2012)	280
Gambar V.10. Model dan Contoh Relasi Psikopatologi Islam dengan Ilmu Lainnya	281
Gambar V.11. Model Ontoepistemologi untuk Pendekatan Empat Cermin dalam Konteks Psikopatologi Islam	290

DAFTAR TABEL

Isi **Hal**.

Tabel II.1. Sepuluh Posisi Utama dalam Filsafat Relasi Jiwa dan Tubuh 43
Tabel II.2. Bidang Ilmu, Topik, Corak, dan Tokoh Klasik terkait Pembahasan Jiwa 69
Tabel III.1. Topik dan Jumlah Penyebutan Beragam Kata Manusia dalam Al-Qur’an menurut Baharuddin 93
Tabel III.2. Ragam Makna *Nafs, Qalb,* dan *Rûḥ* dalam Al-Qur’an 101
Tabel III.3. *Sam’, Bashar,* dan *‘Aql* dalam Al-Qur’an 113
Tabel III.4. Ragam Tema Emosi Dasar dalam Al-Qur’an 121
Tabel III.5. *Syahwah, Hawâ,* dan *Fithrah* dalam Al-Qur’an 125
Tabel IV.1. Ayat-Ayat *Maradh* dalam Al-Qur’an 145
Tabel IV.2. *Tazyîn* dan *Taswîl* dalam Al-Qur’an: Pelaku, Pihak yang Mengalami, dan Objek 155
Tabel IV.3. *Tazyîn* dan Derivasinya dalam Al-Qur’an 156
Tabel IV.4. Kata *Taswîl* dan Derivasinya dalam Al-Qur’an 164
Tabel IV.5. Kata *Thaghâ* dan Derivasinya dalam Al-Qur’an 171
Tabel IV.6. Kata *Zaygh* dan Derivasinya dalam Al-Qur’an 180
Tabel IV.7. Kata *Khatm* dan Derivasinya dalam Al-Qur’an 183
Tabel IV.8. Kata *Qufl* dalam Al-Qur’an 184
Tabel IV.9. Kata *Thab’* dan Derivasinya dalam Al-Qur’an 185
Tabel IV.10. Kata *Akinnah* dan Derivasinya dalam Al-Qur’an 188
Tabel IV.11. Kata *Rayn* dalam Al-Qur’an 195
Tabel IV.12. Kata *Qaswah* dan Derivasinya dalam Al-Qur’an 196
Tabel IV.13. Kata *Zhulmah* dan Derivasinya dalam Al-Qur’an 205
Tabel IV.14. Kata *Dhîq* dan Derivasinya dalam Al-Qur’an 208

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Saat ini masalah gangguan jiwa telah menjadi masalah kemanusiaan yang cukup serius. Di tingkat global, data yang dirilis *World Health Organization* (WHO) dan *World Bank* (WB) tahun 2016 menunjukkan bahwa jumlah orang yang mengalami depresi dan kecemasan naik dari 416 juta orang di tahun 1990 menjadi 615 juta orang di tahun 2013.[1] WHO juga menyatakan bahwa saat ini sekitar dua puluh satu juta orang terkena skizofrenia, yang merupakan gangguan jiwa akut (psikosis), dan sekitar 800 ribu orang—yang mayoritas berumur sekitar 15-29 tahun, melakukan bunuh diri setiap tahunnya.[2] Di tingkat nasional, data hasil Riset Kesehatan Dasar (Riskesdas) Kementrian Kesehatan tahun 2013 menunjukkan bahwa ada sekitar 14 juta orang berumur 15 tahun ke atas (6% dari jumlah penduduk Indonesia) yang mengalami gejala depresi dan kecemasan, juga sekitar 1,7 per 1.000 penduduk (400.000 orang) mengalami skizofrenia.[3]

Kondisi seperti ini bukan sekedar berpengaruh terhadap para individu dan keluarga yang bersangkutan, melainkan juga berpengaruh terhadap berbagai aspek sosial dan kenegaraan seperti angka pengangguran, rendahnya produktivitas kerja, dan tingginya biaya yang perlu dikeluarkan pemerintah untuk menanganinya. Selain itu, jika hal tersebut terjadi pada umat Islam, maka itu bisa berarti ada idealitas keislaman yang tidak terwujud. Seperti yang dituturkan Allah dalam al-Qur'an (al-Ahqaf/46:13), idealnya, seorang yang ber-*islâm* itu—khususnya jika disertai *iḥsân,* ia tidak memiliki kecemasan (*khawf*) dan tidak bersedih hati (*ḥuzn*), apalagi sampai putus asa dan bunuh diri. Dengan kata lain, permasalahan gangguan jiwa merupakan permasalahan serius baik secara individual, komunal, sosial, ataupun religius keislaman.

Banyak pihak, seperti para psikolog dan psikiater, telah mempelajari berbagai persoalan terkait gangguan jiwa dan solusinya. Para psikolog menjadikan persoalan gangguan jiwa

dalam satu subdisiplin khusus dari psikologi modern yang diistilahkan dengan psikopatologi.[4] Dalam subdisiplin ini mereka bertemu dengan para psikiater yang telah lama menggelutinya sebagai subdisiplin ilmu kedokteran/medis. Pendekatan medis para psikiater pada gilirannya menjadi salah satu pendekatan dari sejumlah pendekatan lainnya dalam psikopatologi, seperti psikodinamika, behaviorisme, konstruktivisme sosial, dan humanisme yang digunakan oleh para psikolog.[5] Ragam pendekatan dalam psikopatologi tersebut bisa disederhanakan ke dalam tiga kategori: biologis, psikologis, dan sosial.

Dalam perkembangannya, para ahli psikopatologi—baik dari kalangan psikolog ataupun psikiater, menyadari bahwa tiga pendekatan di atas masih kurang memadai untuk memahami masalah gangguan jiwa dan solusinya. Berbagai asosiasi ahli bidang ini, baik di tingkat nasional, seperti *American Psychological Association* (APA), Perhimpunan Dokter Spesialis Kedokteran Jiwa Indonesia (PDSKJI), dan Himpunan Psikologi Indonesia (Himpsi), ataupun di tingkat global, seperti *World Psychiatric Association* (WPA) dan WHO, akhirnya mengakui pentingnya pendekatan religius/spiritual untuk melengkapi berbagai pendekatan sebelumnya.[6] Kesadaran seperti ini berangkat dari berbagai temuan yang dicapai oleh ribuan studi ilmiah tentang pengaruh positif religiusitas dan spiritualitas terhadap kesehatan mental atau terapi bagi pasien/klien yang mengalami gangguan jiwa.[7]

Dalam konteks dunia Islam, usaha untuk memasukkan nilai-nilai spiritual atau religius untuk memahami dan menyelesaikan problem kejiwaan tampak dari dua hal. Pertama, adanya usaha untuk membangun psikologi Islam atau psikologi Islami.[8] Kedua, pengembangan pendekatan Islami dalam psikiatri.[9] Pada kenyataannya, sekalipun berbeda, kedua hal tersebut memiliki kesamaan penting, yaitu pengadopsian khazanah ilmu-ilmu keislaman dalam membahas persoalan gangguan jiwa dalam ilmu-ilmu modern.

Secara filosofis, setiap bentuk pengadopsian ilmu keagamaan ke dalam ilmu pengetahuan modern telah lama menjadi persoalan. Berdasarkan pemetaan Barbour, sikap para ahli dalam masalah ini terpecah menjadi empat bentuk: konflik, independensi, dialog, dan integrasi.[10] Dalam konteks Islam, bentuk yang terakhir, integrasi, bisa dipecah lagi menjadi tujuh bentuk: Islamisasi epistemologis dan metodologis (al-Farouki), Islamisasi metafisis (al-Attas), Islamisasi aksiologis (Nursi), Sains Sakral (Nasr, Kartanegara), paradigma Islam (Sardar, Kuntowijoyo), *ḥikmah muta'âliyah*

(Ḥasan Zâdeh Âmulî, Jawâdî Âmulî), sains religius (Golshani, Guessoum), dan *i'jâz 'ilmiy* (el-Naggar, Bucaille).[11] Proses adopsi khazanah ilmu keislaman yang dilakukan oleh para psikolog dan psikiater muslim sebelumnya—baik mereka sadari atau tidak, umumnya tidak lepas dari bentuk-bentuk relasi sains dan agama seperti itu. Khusus untuk kasus gerakan Psikologi Islam, tampaknya para tokohnya memang secara sadar mengadopsi salah satu atau sejumlah bentuk relasi integrasi tersebut.

Di Indonesia, gerakan intelektual yang terakhir ini mulai terlihat dari karya sejumlah psikolog muslim di awal dekade 1990, seperti Djamaludin Ancok, Fuad Nashori, dan Hanna Djumhana Bastaman.[12] Ketiga tokoh ini tampak berangkat dari bentuk Islamisasi sains ala Ismail Raji al-Faruki, yang disintensiskan dengan gagasan sains Islami atau paradigma Islam milik Ziauddin Sardar. Di dekade 2000-an, muncul tokoh penting lainnya, yaitu Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir, yang melihat bahwa—di satu sisi, ada dua metode dalam pengkajian dan pengembangan psikologi Islam, yaitu pragmatis dan idealis; di sisi lain, mereka juga melihat bahwa khazanah para sarjana muslim terdahulu menawarkan tiga pendekatan dalam mengkaji persoalan kejiwaan, yaitu skripturalis, filosofis, dan sufistik.[13]

Bentuk Islamisasi yang pragmatis dan pendekatan skripturalis yang idealis telah memberi ruang bagi disiplin ilmu al-Qur'an dan tafsir untuk ikut terlibat dalam membicarakan persoalan kejiwaan. Tentunya, para ahli ilmu al-Qur'an dan tafsir diharapkan bisa benar-benar memberikan solusi-solusi segar bagi persoalan kejiwaan secara umum, dan persoalan gangguan kejiwaan secara khusus, sebagaimana yang selama ini digeluti oleh para ahli psikopatologi; bukan hanya mencocok-cocokkan teori modern dengan ayat tertentu, atau malah memberikan solusi-solusi dogmatis yang tidak relevan atau tidak bisa diuji efektivitasnya dalam menghadapi fakta problem gangguan kejiwaan saat ini. Solusi-solusi Qur'ani yang segar bagi persoalan gangguan kejiwaan seperti itu bisa dikembangkan dalam psikopatologi Islam yang merupakan subdisiplin dari psikologi Islam yang mengkaji masalah gangguan jiwa.

Jika dilihat dari aspek fondasi keilmuan (*mabâdi'*)—yang merupakan salah satu bagian dari struktur dasar pada setiap disiplin ilmu[14], ada dua persoalan penting dan mendasar dalam psikopatologi Islam, yaitu: pertama, bagaimana hakikat gangguan jiwa dilihat dari perspektif Islam? Kedua, bagaimana relasi gangguan jiwa dengan kondisi biologis, psikis, sosial, dan spiritual

dilihat dari perspektif Islam? Dua persoalan ini akan penulis sebut dengan *problem inti ontik psikopatologi Islam*.[15]

Sejumlah penulis kontemporer tentang psikopatologi Islam dengan pendekatan Qur'ani, seperti Abdul Mujib, Jusuf Mudzakir, dan Iin Tri Rahayu, tampak memperlakukan psikopatologi Islam sebagai persoalan teologis dan etis baik berdimensi vertikal (*ilâhiyyah*) ataupun horizontal (*insâniyyah*).[16] Pandangan mereka didasarkan pada penjelasan para ulama klasik di bidang akhlak dan akidah, seperti al-Ghazâlî (w. 505 H/1111 M) dan Ibn al-Qayyim (w. 751 H/1350 M).[17] Di satu sisi, perlakuan seperti ini telah berhasil menyentuh sebagian dimensi problem gangguan jiwa, yaitu dimensi akhlak dan akidah itu sendiri. Hanya saja, di sisi lain, perlakuan seperti itu masih menyisakan sejumlah persoalan penting. *Pertama*, ia masih berupa adopsi langsung dari ilmu akhlak dan akidah klasik, sehingga kurang memberikan solusi yang segar terhadap persoalan gangguan jiwa dalam konteks psikopatologi. *Kedua*, ia tampak terlepas dari asumsi yang kokoh tentang jawaban terhadap problem inti ontik psikopatologi Islam. Dengan kata lain, ia tidak menjawab apa hakikat dari penyakit (*maradh*), sifat hidup (*ḥayy*), dan sifat sehat (*salîm*) yang dipredikatkan pada kalbu (*qalb*) dalam Al-Qur'an? Mengapa dalam Al-Qur'an kata penyakit dalam konteks kejiwaan hanya dinisbatkan pada *qalb*, tidak pada dimensi jiwa lainnya, seperti *nafs*, *fu'âd*, '*aql*, dan *lubb*?[18] Apakah *syirk*, *kufr*, *nifâq*, *riyâ'*, *bakhîl*, dan kategori-kategori lainnya dalam akidah dan akhlak itu adalah gangguan jiwa, penyakit jiwa, gejalanya, atau penyebabnya? Apakah psikopatologi seperti itu merupakan wujud dari pendekatan spiritual terhadap problem gangguan jiwa seperti yang menjadi permasalahan kemanusiaan saat ini ataukah sebenarnya ia adalah persoalan lain?

Para penulis psikologi Islam kontemporer sebenarnya telah menawarkan berbagai model ontik tentang struktur jiwa manusia atau struktur diri manusia secara umum berdasarkan khazanah Islam klasik, baik dalam pendekatan skripturalis, filosofis, sufistik, atau kombinasi berbagai pendekatan. Dari berbagai tawaran model ontik yang mereka ajukan, tampak adanya perhatian besar terhadap aspek *jasad*, *nafs*, *qalb*, '*aql*, *rûḥ*, dan *fithrah* dari diri manusia, dengan interpretasi yang beragam terhadap istilah-istilah tersebut. Sebagian dari mereka, seperti Bastaman, Ancok, dan Abdul Mujib, mengadopsi pandangan tokoh klasik tertentu di bidang akhlak, akidah, tasawuf, dan filsafat, tentang istilah-istilah tersebut.[19] Sebagian lainnya, seperti Samîḥ 'Âthif az-Zayn, Ma'rûf Zarîq, 'Adnân Syarîf, dan Baharuddin mendasarkan analisisnya pada

ayat-ayat Al-Qur'an.[20] Masalahnya, sekalipun mereka menganalisis istilah-istilah kunci yang sama, namun beragam disiplin ilmu yang mereka rujuk itu sebenarnya tidak seragam dalam memaknainya, sebagaimana yang telah diperingatkan oleh sejumlah tokoh klasik seperti al-Ghazâlî dan al-Fakhr ar-Râzî (w. 606 H/1209 M).[21] Lebih dari itu, dalam satu disiplin saja, khususnya ilmu tafsir, masing-masing dari istilah-istilah kunci tersebut digunakan dalam beragam makna, yang diistilahkan dengan *isytirâk lafzhî*.[22] Masalah ragam makna untuk istilah yang sama seperti ini bisa dinamai dengan *problem isytirâk lafzhî*.

Dalam konteks psikologi Islam dan psikopatologi Islam, problem *isytirâk lafzhî* bukan sekedar masalah penggunaan istilah saja, melainkan masalah yang menentukan formulasi berbagai teori dalam disiplin ilmu ini sendiri, sebagai ilmu yang memiliki corak integrasi antara khazanah Islam dengan ilmu modern. Sebagai contoh, ketika para psikolog modern dan psikiater membahas masalah depresi, kecemasan, dan skizofrenia dengan berbagai faktor penyebabnya, kemudian dalam khazanah tafsir, akhlak, dan tasawuf ada pembahasan tentang penyakit kalbu (*maradh al-qalb*), rasa takut (*khawf*), rasa sedih (*ḥuzn*), dan rasa terbebani (*hamm*); apakah khazanah Qur'ani tersebut relevan untuk diajukan merespons problem depresi, kecemasan, dan skizofrenia yang dibahas oleh ilmuwan modern? Jawaban untuk pertanyaan seperti ini di antaranya bergantung pada pemahaman para ahli psikopatologi Islam tentang hubungan *qalb*, dimensi diri manusia yang menjadi lokus *khawf*, *ḥuzn*, dan *hamm*, depresi, cemas, delusi, dan berbagai faktor penyebabnya. Dengan kata lain, jawaban tersebut bergantung pada asumsi inti ontik psikopatologi Islam yang mereka anut. Abdul Mujib, misalkan, memahami bahwa akhlak tercela, seperti *ḥuzn, khawf,* dan *hamm*, itu dianggap bagian dari psikopatologi karena ia merupakan dosa, baik dosa vertikal ataupun horizontal, dan setiap dosa itu menimbulkan emosi tidak tenang bagi pelakunya.[23] Yang patut dipertimbangkan dari pandangan seperti ini adalah—sekali lagi, relevansinya dengan psikopatologi modern. Apakah akhlak tercela yang dibahas Al-Qur'an itu relevan dengan persoalan emosi (afeksi) dalam psikopatologi modern ataukah tidak? Jika relevansi tersebut tidak ada, maka tidak ada gunanya mengadopsi teori ilmu akhlak Qur'ani ke dalam level baru, psikopatologi Islam, melainkan biarkan saja itu tetap menjadi ilmu akhlak.

Pertanyaan-pertanyaan seperti ini pada dasarnya bisa diajukan ke berbagai pihak yang menggeluti psikopatologi Islam kontemporer, baik dari kalangan psikolog, psikiater, ahli tafsir,

tasawuf, akhlak, ataupun filsafat Islam. Jika kita fokus ke domain ilmu Al-Qur'an dan tafsir, para ahli di bidang ilmu ini memiliki peran penting dalam mengungkap dan menjelaskan jawaban Qur'ani untuk pertanyaan-pertanyaan tersebut dan mengajukannya kepada komunitas ahli psikopatologi Islam dari kalangan bukan ahli ilmu al-Qur'an dan tafsir. Apakah berikutnya jawaban Qur'ani ini akan diadopsi oleh psikolog, psikiater, sufi, atau filosof dalam domain keilmuan mereka terkait psikopatologi itu persoalan lain lagi. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, ini terkait dengan problem filosofis tentang integrasi ilmu yang hingga saat ini masih terus diperdebatkan. Terlepas dari perdebatan itu, yang cukup jelas adalah bahwa al-Qur'an berbicara banyak hal tentang *qalb, nafs, rûḥ*, '*aql, insân,* ragam kondisinya, dan berbagai hal yang berkaitan dengannya seperti sakit dan sehat. Ini sangat wajar mengingat bahwa al-Qur'an menyebut dirinya sendiri sebagai nasihat dan obat bagi "isi dada" (*syifâ' limâ fî ash-shudûr*) manusia (Yunus/10: 57). Di sisi lain, secara epistemologis sebenarnya ilmu akhlak, akidah, dan tasawuf memiliki dimensi ilmu tafsir, sehingga dalam batas tertentu bisa dilebur menjadi satu ilmu atau satu pendekatan, yaitu skriptural dalam istilah Abdul Mujib. Dengan kata lain, secara epistemologis atau pendekatan, pemetaan komunitas para ahli di bidang psikopatologi Islam bisa dibagi menjadi skripturalis (ahli ilmu tafsir, akhlak, tasawuf), mistis (tasawuf), filosofis (ahli filsafat), dan saintifik (psikolog dan psikiater). Sehingga, jika para ahli ilmu skripturalis ini setuju dengan komitmen integratif psikopatologi Islam, mereka harus bisa menghasilkan produk ilmiah yang bisa dimengerti, relevan, atau inspiratif bagi filosof, sufi, psikolog, dan psikiater yang sama-sama menggeluti psikopatologi Islam. Poin terakhir ini bisa disebut dengan *problem komitmen integrasi psikopatologi Islam*.

Sampai di sini kita bisa melihat tiga persoalan mendasar dalam usaha menawarkan solusi Islami bagi problem gangguan jiwa yang dihadapi dunia saat ini. Tiga persoalan tersebut adalah problem inti ontik psikopatologi Qur'ani, problem *isytirâk lafzhî*, dan problem komitmen integrasi psikopatologi Islam. Ketiga persoalan tersebut saling terkait, sekalipun bisa difokuskan pada sebagiannya saja.

Jika kita fokus ke problem inti ontik psikopatologi Qur'ani, dengan mengikuti prosedur metode tafsir *mawdhû'î*—khususnya yang dirumuskan oleh Rasywânî[24], maka kita perlu survei menyeluruh tentang ayat-ayat al-Qur'an terkait gangguan jiwa dan faktor-faktor penyebabnya, setelah gangguan jiwa itu sendiri terdeskripsikan. Pada faktanya, istilah gangguan jiwa yang dipilih oleh Kementrian Kesehatan (KEMENKES) di Indonesia bukanlah

istilah yang disepakati secara konseptual oleh para ahli psikopatologi modern. Dalam psikopatologi teoretis dan filsafat psikopatologi, para ahli memperdebatkan hakikat gangguan pada jiwa itu apakah merupakan suatu abnormalitas, penyakit, perasaan terganggu, atau sekedar label sosiokultural? Berdasarkan penelitian Boorse, ada lima ide umum yang biasa diajukan tentang konsep sakit, yaitu penilaian medis, perasaan subjektif, abnormalitas statistik, penyimpangan normatif, dan kondisi biologis.[25] Penelitian lainnya, yang dilakukan oleh Simon menunjukkan bahwa ragam gagasan tersebut bisa diklasifikasikan ke dalam dua kategori umum, yaitu realis (pandangan bahwa gangguan jiwa itu riil) dan anti-realis (pandangan bahwa gangguan jiwa itu tidak riil).[26] Kring, Johnson, Davidson, dan Neale menjelaskan bahwa psikopatologi kontemporer didasarkan pada tiga paradigma, yaitu genetik, neurosains, dan kognitif-behavioral, disertai tiga faktor yang melintasi ketiga paradigma itu, yaitu faktor emosi, sosiokultural, dan interpersonal.[27] Di Indonesia, KEMENKES dalam Pedoman Penggolongan dan Diagnosis Gangguan Jiwa edisi ketiga (PPDGJ-III) menggunakan lima aksis: (1) klinis, (2) gangguan kepribadian dan retardasi mental, (3) kondisi medis umum, (4) masalah psikososial dan lingkungan, (5) penilaian fungsi secara global.[28] Jika diskursus psikopatologi modern tersebut dijadikan acuan awal, maka tema (*mawdhû'*) dari problem inti ontik psikopatologi Islam bisa dideskripsikan lebih detil sebagai hakikat gangguan pada jiwa dan kaitannya dengan faktor bawaan (genetik), fisik, sosiokultural, lingkungan, klinis, realitas, konstruk, subjek (diri), perilaku, dan interpersonal.

Lalu bagaimana dengan survei komprehensif (*istiqrâ' tâmm*) terhadap ayat-ayat Qur'ani tentang tema tersebut? Tampaknya survei komprehensif seperti itu belum ada. Sebagian tokoh—seperti Ibn Taimiyyah (w. 728 H/1328 M) dan Ibn al-Qayyim yang diadopsi secara luas oleh Abdul Mujib dan Samîḥ az-Zayn, berfokus pada istilah *maradh* (penyakit) dan *qalb* (kalbu) dalam al-Qur'an.[29] 'Adnân Syarîf mendeskripsikan temanya sebagai penyimpangan dalam memenuhi *gharîzah* (naluri) cinta dunia, kepemilikan, seksual, dan kebutuhan kasih sayang; sehingga ia menyurvei ayat-ayat terkait penyimpangan naluri tersebut (*'aqabah*, *thâghût*, *syahwât*, *ahwâ'*, dan *arbâb*).[30] Ma'rûf Zarîq berfokus pada lima istilah, yaitu *maradh qalb*, *khusrân nafs*, *qaswah qalb*, dan *akinnah qalb*.[31] Selain itu, istilah jiwa sendiri—sebagaimana telah disinggung sebelumnya, dipadankan dengan berbagai istilah dalam al-Qur'an, dan umumnya terfokus pada istilah *nafs*, *qalb*, '*aql*, *rûḥ*, dan *fithrah*.

Sebenarnya tema inti ontik psikopatologi, sebagaimana yang telah dideskripsikan, berkaitan dengan banyak sekali ayat al-Qur'an. Istilah gangguan bisa dikaitkan dengan istilah *zaygh, mawt, khawf, nisyân, ghaflah, syaithân, râna, ghayzh, zhulm, qufl, dhîq, dhalâl, ya's*, *'amâ*; selain istilah *maradh, thaghâ*, *'aqabah, syahwât, ahwâ', arbâb,* dan *akinnah* sebagaimana yang telah dibahas para tokoh sebelumnya. Istilah jiwa sendiri—selain terkait dengan istilah *nafs*, *qalb*, *'aql, rûḥ,* dan *fithrah*, sebenarnya bisa dikaitkan dengan istilah *insân, nâs, basyar, fu'âd, bashar, bashîrah, sam', shadr,* dan *lubb*; bahkan bisa dikaitkan dengan *samâ, ardh, nûr, mishbâh, misykât, zujâjah,* dan *nâr* dalam al-Qur'an.[32] Sehingga minimalnya istilah gangguan dan jiwa bisa dipadankan dengan empat puluh dua istilah Qurani. Ini merupakan jumlah yang tidak sedikit mengingat sebagian dari keempat puluh dua istilah tersebut digunakan dalam banyak sekali ayat, misalkan: *insân* (63 ayat), *nâs* (243 ayat), *nafs* (298 ayat), dan *qalb* (168 ayat).[33] Apalagi jika istilah-istilah tersebut dikaitkan dengan lawan katanya, seperti sehat sebagai lawan dari sakit yang bisa dipadankan dengan istilah *salîm, ḥayâh, muthma'innah, istiqâmah, syarḥ, tazkiyah, syahâdah,* dan *ihtidâ'*. Dengan demikian, survei komprehensif ayat al-Qur'an tentang tema inti ontik psikopatologi ini ternyata seharusnya melibatkan banyak kata kunci dalam spektrum ayat yang sangat luas. Dengan kata lain, studi yang ada tentang tema ini masih jauh dari memadai. Hal ini bisa disebut dengan *problem istiqrâ' tâmm*.

Selain itu, jika kita cermati lebih jauh satu istilah kunci saja—yang telah menarik banyak perhatian para tokoh, yaitu istilah *maradh al-qalb* (penyakit kalbu), kita akan menghadapi kembali problem *isytirâk lafzhî* dan problem komitmen integrasi. Dalam al-Qur'an ada dua belas ayat yang menggunakan kata *maradh* yang dinisbatkan pada *qalb* dengan ungkapam *fî qulûbihim maradh* (di kalbu mereka ada penyakit).[34] Salah satu ayat yang menggunakan ungkapan tersebut adalah Al-Baqarah/2: 10, sebagai berikut.

فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

Dalam hati mereka ada penyakit, lalu ditambah Allah penyakitnya; dan bagi mereka siksa yang pedih, disebabkan mereka berdusta.

Pandangan para ahli tafsir—baik dalam riwayat sahabat, *tâbi'în*, dalam metode rasional, linguistik, ataupun sufistik, tampak relatif homogen dengan menyatakan bahwa maksud penyakit hati

di ayat tersebut adalah keraguan (*syakk*) atau kemunafikan (*nifâq*).[35] Sebagian dari mereka—seperti al-Fakhr ar-Râzî, Ibn al-Qayyim, Mullâ Shadrâ (w. 1045 H/1635 M), asy-Syawkânî (w. 1250 H/1834 M), al-Alûsî (w. 1270 H/1854 M), dan ath-Thabâthâba'î (w. 1402 H/1981 M), menambahkan penjelasannya dengan suatu pengertian umum tentang penyakit kalbu.[36] Pengertian umum yang mereka ajukan pun memiliki kesamaan, yaitu bahwa penyakit kalbu intinya adalah suatu kondisi menyimpang pada kalbu dari yang seharusnya, sebagaimana akar makna *maradh* dalam bahasa Arab. Kesamaan lain dari pandangan mereka adalah bahwa di antara kondisi kalbu yang seharusnya adalah mengenali Allah, beriman pada-Nya, dan berdzikir pada-Nya. Jika kondisi ideal kalbu diasumsikan demikian, maka wajar jika keraguan pada Allah, kekufuran, dan kemunafikan akan dinilai sebagai penyakit kalbu.

Problem *isytirâk lafzhî* dari pandangan seperti ini adalah apakah memang kalbu yang dimaksud oleh al-Qur'an itu sama dengan bagian tertentu dari strukur manusia yang diasumsikan oleh psikopatologi modern? Di satu sisi, psikologi dan psikopatologi dalam bahasa Arab masing-masing memang diistilahkan dengan *'ilm an-nafs* dan *'ilm an-nafs al-maradhy*.[37] Di sisi lain, sebagian makna *nafs* sendiri memang disamakan dengan *qalb*, sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Ghazâlî dan al-Fakhr ar-Râzî.[38] Namun demikian, apakah ini berarti *qalb* yang dijelaskan al-Qur'an sebagai lokus *maradh* itu memang sama dengan *nafs* yang menjadi lokus gangguan pada psikopatologi modern? Jika jawabannya adalah "tidak", maka perlu ada penjelasan tentang relasi antara keduanya. Namun jika pertanyaan terakhir di atas dijawab dengan "ya", maka pandangan tersebut menghadapi problem komitmen integrasi psikopatologi Islam.

Problem komitmen integrasi tersebut adalah sebagai berikut. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, psikopatologi Islam itu muncul sebagai kelanjutan dari usaha untuk mengintegrasikan psikopatologi modern dengan khazanah Islam. Usaha ini sendiri di antaranya dipicu oleh kesadaran umum tentang pentingnya pendekatan religius dan spiritual untuk menyelesaikan masalah gangguan jiwa yang dihadapi masyarakat dunia saat ini. Masalahnya, kesadaran umum ini sebenarnya didasarkan pada temuan-temuan ilmiah para psikolog dan psikiater bahwa ada relasi positif antara religiusitas atau spiritualitas terhadap kesehatan jiwa atau penyembuhan orang dari gangguan jiwa (*coping*). Pendekatan religius dan spiritual tersebut melibatkan berbagai tradisi agama dan spiritualitas, seperti Kristen, Hindu, Budha, Yoga, bahkan

sebagian didasarkan pada unsur samanisme (perdukunan) tertentu, seperti pada kasus *Holotropic*.[39] Secara akidah, umum dipahami oleh umat Islam bahwa bagi agama Islam berbagai tradisi keagamaan dan spiritualitas di luar Islam, apalagi perdukunan, merupakan kekufuran atau kemusyrikan. Dengan kata lain, itu semua akan dianggap sebagai penyakit kalbu dalam pengertian yang telah dijelaskan sebelumnya. Ini seolah mengindikasikan bahwa konsep dasar psikopatologi Islam itu justru tidak konsisten dengan capaian psikopatologi modern atau tidak relevan dengan tuntutan awal keberadaan psikopatologi Islam sendiri.

Sampai di sini tampak cukup jelas bahwa problem inti ontik yang bergandengan dengan problem *istiqrâ' tâmm*, *problem isytirâk lafzhî*, problem komitmen integrasi pada psikopatologi Islam membutuhkan penelitian lebih jauh. Dengan penelitian seperti ini, solusi Islami yang lebih kokoh, nyata, dan ilmiah bagi masalah gangguan jiwa diharapkan bisa dibangun.

Dengan demikian, pentingnya tulisan ini pun tampak sebagai salah satu usaha untuk menyelesaikan problem inti ontik dan problem-problem terkait dalam psikopatologi Islam sebagaimana yang telah dijelaskan, khususnya dari sudut pandang ilmu al-Qur'an dan tafsir. Tulisan ini diharapkan bisa memberikan kontribusi positif dalam literatur psikopatologi Islam secara khusus, dan kontribusi konseptual—sekecil apa pun, untuk terlibat dalam menyelesaikan masalah gangguan jiwa secara umum.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Bagian latar belakang masalah yang telah diuraikan sebelumnya menggambarkan adanya kesadaran umum dari para ahli psikopatologi—baik dari kalangan psikolog ataupun psikiater, tentang pentingnya pendekatan komprehensif, bio-psiko-sosio-spiritual, dalam menyelesaikan masalah gangguan jiwa yang sedang dihadapi masyarakat dunia saat ini. Kesadaran tersebut ditindaklanjuti di dunia Islam dengan kemunculan kajian tentang gangguan jiwa dalam corak Islami, yang disebut dengan psikopatologi Islam. Respons tersebut dirumuskan dalam beragam bentuk, dengan tetap memiliki kesamaan yaitu integrasi khazanah Islam dengan psikopatologi modern.

Penulis melihat bahwa jika solusi Islami bagi masalah gangguan jiwa dibangun di atas paradigma integrasi seperti itu, maka ada tujuh masalah yang perlu diteliti jawabannya.

1. Bagaimana diskursus ilmiah terkait konsep gangguan jiwa, struktur dasar ilmu, dan ilmu jiwa Islami?
2. Bagaimana deskripsi konsep diri manusia dalam al-Qur'an?
3. Bagaimana deskripsi konsep gangguan jiwa dan faktor-faktor penyebabnya dalam al-Qur'an?
4. Bagaimana formulasi inti ontik dan struktur dasar psikopatologi Islam?
5. Bagaimana psikopatologi Islam dibangun berdasarkan fondasi yang seharusnya?
6. Bagaimana masalah-masalah gangguan jiwa yang spesifik, seperti depresi, kecemasan, dan skizofrenia dikaji dalam psikopatologi Islam?
7. Bagaimana solusi-solusi dalam psikopatologi Islam terkait pencegahan dan penanganan gangguan jiwa bisa ditawarkan ke dalam diskursus ilmiah yang lebih luas, tidak hanya terbatas pada tradisi Islam?

2. Pembatasan Masalah

Dari ketujuh masalah yang telah diidentifikasi sebelumnya, tulisan ini hanya akan fokus ke empat masalah saja, yaitu:

1. Bagaimana diskursus ilmiah terkait konsep gangguan jiwa, struktur dasar ilmu, dan ilmu jiwa Islami?
2. Bagaimana deskripsi konsep diri manusia dalam al-Qur'an?
3. Bagaimana deskripsi konsep gangguan jiwa dan faktor-faktor penyebabnya dalam al-Qur'an?
4. Bagaimana formulasi inti ontik dan struktur dasar psikopatologi Islam?

Sebagai catatan penting, dalam tulisan ini istilah jiwa akan digunakan sebagai payung istilah yang merujuk pada berbagai realitas yang dibahas dalam filsafat jiwa, psikologi, dan psikiatri, baik yang diistilahkan dengan pikiran (*mind*), mental, perilaku, kognisi, afeksi, konasi, psikomotor, noetik, *soul*, *psyche*, *nafs*, *qalb*, *rûḥ*, ataupun yang lainnya.

3. Perumusan Masalah

Masalah utama yang hendak dijawab oleh tulisan ini adalah: bagaimana formulasi fondasi psikopatologi Islam berdasarkan konsep al-Qur'an tentang gangguan jiwa dan faktor-faktor penyebabnya?

Masalah utama ini merupakan inti sari dari lima masalah yang telah diidentifikasi sebelumnya dan akan diteliti jawabannya dengan berbagai batasan yang juga telah dijelaskan sebelumnya.

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini memiliki tujuan sebagai berikut:

1. Menjelaskan peta diskursus ilmiah terkait konsep gangguan jiwa, struktur dasar disiplin ilmu, dan ilmu jiwa Islami.
2. Menjelaskan konsep diri manusia dalam al-Qur'an.
3. Menjelaskan konsep gangguan jiwa dalam al-Qur'an.
4. Memformulasikan inti ontik psikopatologi Islam dan struktur dasarnya sebagai suatu disiplin ilmu.
5. Mendukung teori holistik yang mencakup dimensi bio-psiko-sosio-spiritual dalam penanggulangan masalah gangguan jiwa.
6. Mendukung teori onto-epistemologi *ḥikmah muta'âliyah* sebagai kerangka integrasi ilmu dalam psikopatologi Islam.

D. Manfaat Penelitian

Dari enam tujuan penelitian yang telah disebutkan, ada enam manfaat yang diharapkan bisa didapatkan dari penelitian ini. Keenam manfaat tersebut bisa dikelompokan menjadi dua kategori, yaitu teoretis dan praktis.

Manfaat teoretis:

1. Mengungkap kajian ilmiah tentang konsep inti ontik psikopatologi Qur'ani.
2. Memperkuat fondasi Qur'ani bagi pengembangan solusi-solusi Islami atas masalah gangguan jiwa.
3. Memperkuat dan memperjelas kerangka integrasi ilmu yang tepat dalam psikopatologi Islam.

Manfaat praktis:

1. Menjadi salah satu rujukan dalam mencari solusi Islami atas masalah gangguan jiwa.
2. Memberi inspirasi bagi para cendekiawan muslim untuk menggali solusi Islami bagi masalah gangguan jiwa dengan memanfaatkan berbagai saluran ilmu baik yang bersifat skriptural, mistis, filosofis, ataupun saintifik, dan dengan tetap mempertahankan validitas ilmiah.
3. Memperkenalkan kerangka Islami yang bersifat integratif, mencakup dimensi bio-psiko-sosio-spiritual, dalam penanggulangan masalah gangguan jiwa.

E. Tinjauan Pustaka

Penelitian ini menggunakan ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki relevansi dengan tema inti ontik psikopatologi sebagai data primer. Ayat-ayat tersebut dicari, diolah, dan ditafsirkan sesuai dengan

prosedur metodologis yang telah diakui dalam ilmu al-Qur'an dan tafsir, termasuk dengan memanfaatkan khazanah kitab-kitab tafsir yang sudah ada. Berbagai kitab tafsir yang ada penulis pilih berdasarkan representasi atas beragam metode, pendekatan, corak, dan komitmen mazhab atau ideologi penulisnya; juga berdasarkan relevansinya dengan narasi tulisan ini. Hadis sebagai sumber tak terpisahkan dari al-Qur'an juga penulis rujuk melalui berbagai sumber kodifikasinya yang diakui, khususnya *al-kutub at-tis'ah* dalam tradisi Sunni, ditambah sejumlah sumber dalam tradisi Syi'i.

Penelitian ini juga menggunakan berbagai data sekunder berupa hasil-hasil penelitian sebelumnya yang relevan. Sumber data seperti ini terdiri dari berbagai literatur—baik berupa buku, artikel jurnal, dan artikel ilmiah di *website*, yang mengkaji masalah fondasi ilmu, inti ontik psikopatologi, dan fondasi psikologi Islam.

1. Literatur Tafsir dan Hadis

Kitab-kitab tafsir yang dijadikan rujukan dalam tulisan ini dipilih berdasarkan representasinya terhadap delapan kategori, yaitu: tafsir *al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, tafsir *riwâ'î*, tafsir *'aqliy-ijtihâdiy*, tafsir sufi, tafsir *'ilmiy*, tafsir *lughawiy* dan *adabiy*, tafsir nusantara, dan kamus al-Qur'an. Untuk tafsir *al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, penulis memilih empat kitab, yaitu: *Adhwâ' al-Bayân* karya asy-Syinqithiy (w. 1393 H/1974 M)[40], *adh-Dhaw' al-Munîr* karya Ibn al-Qayyim (w. 751 H/1350 M)[41], *al-Mîzân* karya ath-Thabathâbâ'î (w. 1402 H/1981 M)[42], dan Tafsir *al-Amtsal* karya Makârim asy-Syirâzî[43]. Untuk tafsir *riwâ'î*, penulis memilih empat kitab, yaitu: *Jâmi' al-Bayân* karya ath-Thabariy (w. 310 H/923 M)[44], *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* karya Ibn Katsîr (w. 774 H/1373 M)[45], *ad-Durr al-Mantsûr* karya as-Suyûthiy (w. 911 H/1505 M)[46], dan tafsir *ash-Shâfî* karya al-Faydh al-Kâsyânî (w. 1091 H/1681 M)[47]. Untuk tafsir *'aqliy-ijtihâdiy* penulis memilih enam kitab, yaitu: *Mafâtîḥ al-Ghayb* karya al-Fakhr ar-Râzî (w. 606 H/1209 M)[48], *Fatḥ al-Qadîr* karya asy-Syawkânî (w. 1250 H/1834 M)[49], *Majma' al-Bayân* karya ath-Thabarsî (w. 548 H/1153 M)[50], *Rûḥ al-Ma'ânî* karya al-Alûsî (w. 1270 H/1854 M)[51], *al-Manâr* karya Muḥammad 'Abduh (w. 1323 H/1905 M) dan Rasyîd Ridhâ (w. 1354 H/1935 M)[52], dan *at-Taḥrir wa at-Tanwîr* karya Ibn 'Âsyûr (w. 1393 H/1973 M)[53]. Untuk tafsir sufi, penulis memilih delapan kitab, yaitu: *Lathâ'if al-Isyârât* karya al-Qusyairiy (w. 465 H/1074 M)[54], *'Arâ'is al-Bayân* karya Ruzbihân Baqliy (w. 605 H/1209 M)[55], *Tafsîr al-Jaylânî* (w. 561 H/1166 M)[56], *Tafsîr Ibn 'Arabiy* dan *Raḥmat min ar-Raḥmân* karya Muḥyiddîn Ibn 'Arabiy (w. 637 H/1240 M)[57], *al-Baḥr al-Madîd* karya Ibn 'Ajîbah (w. 1224 H/1809 M)[58], dan *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* karya Mullâ Shadrâ

(w. 1045 H/1635 M)[59]. Untuk tafsir *'ilmiy*, penulis memilih dua kitab, yaitu: *Jawâhir al-Qur'ân* karya Thanthâwiy Jawhariy (w. 1358 H/ 1940 M)[60] dan *Tafsîr al-Marâghî* (w. 1364 H/1945 M)[61]. Untuk tafsir *lughawiy* dan *adabiy*, penulis memilih tiga kitab, yaitu: *al-Kasysyâf* karya az-Zamakhsyariy (w. 538 H/ 1143 M)[62], *al-Baḥr al-Muḥith* karya Abu Ḥayyân (w. 745 H/1344 M)[63], dan *at-Tafsîr al-Bayânî* karya 'Âisyah bint Syâthi' (w. 1418 H/1998 M)[64]. Untuk tafsir nusantara, penulis memilih tiga kitab, yaitu: *Marâḥ al-Labîd* karya Nawawi al-Bantani (w. 1314 H/1897 M)[65], *al-Azhar* karya Hamka (w. 1401 H/1981 M)[66], dan *al-Mishbah* karya Quraish Shihab[67]. Terakhir, untuk kamus al-Qur'an penulis memilih empat kitab, yaitu: *Mufradât Alfâzh Al-Qur'ân* karya ar-Râghib al-Ishfahânî (w. 501 H/1108 M)[68], *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân* karya al-Mushthafawiy (w. 1426 H/2005 M)[69], *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân* karya Muḥammad Fu'âd 'Abdulbâqiy (w. 1386 H/1967 M)[70], dan *Mu'jam Kalimât al-Qur'ân* karya Muḥammad Zakiy Muḥammad Khidhr[71].

Tentang rujukan hadis, penulis menggunakan dua belas buku induk kodifikasi hadis, yaitu: *Shaḥîḥ al-Bukhârî*[72], *Shaḥîḥ Muslim*[73], *Sunan at-Tirmidziy*[74], *Sunan Abî Dâwud*[75], *Sunan an-Nasâ'î*[76], *Sunan Ibn Mâjah*[77], *Musnad Aḥmad*[78], *Muwaththa' Mâlik*[79], *Sunan ad-Dârimiy*[80] dalam tradisi Sunni; juga *al-Kâfî*[81], *al-Wâfî*[82], dan *Biḥâr al-Anwâr*[83] dalam tradisi Syi'i. Untuk memahami konten dan status dari hadis-hadis yang dirujuk, penulis juga menggunakan berbagai sumber berupa kitab *syarḥ* hadis, kitab *mustadrak*, kitab *rijâl*, juga *software* dan *website* tentang hadis.

2. Penelitian Terdahulu yang Relevan

a. Fondasi Ilmu dan Fondasi Psikopatologi

Secara tradisional, masalah fondasi ilmu telah lama dibahas dalam ilmu logika, khususnya yang ditulis dalam bahasa Arab. Topik ini biasa dibahas sebagai bagian dari pembahasan struktur disiplin ilmu, yang mencakup fondasi (*mabâdi'*), subjek (*mawdhû'*), problematika (*masâ'il*), posisi (*martabah*), dan tujuan (*ghâyah*). Kitab-kitab klasik yang penting dalam genre ini bisa diwakili oleh karya-karya Ibn Sînâ (w. 427 H/1037 M)[84], Najmuddîn al-Qazwînî (w. 675 H/1276 M)[85], Sa'duddîn at-Taftazânî (w. 792 H/1390 M)[86], dan Mullâ Hâdî as-Sabzawarî (w. 1289 H/1873 M)[87], juga oleh berbagai tulisan kontemporer yang masih mengikuti tradisi seperti ini, seperti kitab *al-Manthiq* karya Muḥammad Ridhâ al-Muzhaffar (w. 1383 H/1964 M)[88].

Dalam tradisi filsafat Barat, masalah struktur ilmu menjadi ramai dibahas sejak muncul masalah esensi sains yang dimulai

oleh tradisi filsafat positivisme dengan di akhir abad kesembilan belas, yang kemudian direspons oleh berbagai pihak dan memunculkan ragam posisi seperti verifikasionisme, falsifikasionalisme, konstruktivisme sosial, pragmatisme, instrumentalisme, dan yang lainnya. Sampai sekarang, topik ini terus berkembang hingga setiap disiplin ilmu memiliki diskursus tentang struktur dan fondasinya. Dalam konteks ini, buku-buku kontemporer tentang filsafat sains[89], epistemologi[90], filsafat psikologi[91], filsafat psikopatologi/psikopatologi filosofis[92], filsafat psikiatri[93], filsafat pikiran[94], filsafat ilmu medis[95], filsafat ilmu humaniora[96], filsafat ilmu sosial[97], dan integrasi ilmu[98] menjadi bahan dasar bagi penelitian ini.

Salah satu aspek fondasi ilmu yang diteliti dalam tulisan ini adalah tentang integrasi ilmu dalam tradisi Islam. Topik ini telah cukup banyak menarik perhatian para intelektual muslim dan cukup banyak karya yang telah mereka hasilkan. Di antara karya mutakhir yang penting terkait topik ini adalah tulisan Nidhal Guessoum[99], Muzaffar Iqbal[100], Mulyadhi Kartanegara[101], dan Humaidi[102]. Karya yang terakhir ini merupakan tulisan di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah yang telah diterbitkan.

Di sisi lain, sebelumnya telah disebutkan bahwa salah satu tujuan penelitian ini adalah mendukung kerangka epistemologi *ḥikmah muta'âliyah* dalam integrasi ilmu. Terkait dengan hal itu, terdapat sejumlah literatur penting yang bisa mewakili penelitian terdahulu, seperti karya Ḥasan Panâhi Âzâd dan 'Abdulḥusein Khasrûpanâh tentang epistemologi filsafat Shadrâ[103]; karya Ḥasan Zâdeh Âmulî tentang relasi al-Qur'an, *burhân*, dan '*irfân*[104]; karya Jawâdî Âmulî tentang struktur ilmu akli dan nakli[105], dan karya Mishbâḥ Yazdî tentang epistemologi dalam filsafat Islam secara umum[106].

Sekalipun berbagai penelitian ilmiah terkait fondasi ilmu dan fondasi psikopatologi ini telah banyak, namun sejauh yang penulis dapati, belum ada penelitian yang secara khusus menawarkan epistemologi *ḥikmah muta'âliyah* sebagai kerangka dasar integrasi ilmu dalam psikopatologi Islam. Hal inilah yang akan penulis tawarkan dalam tulisan ini.

b. Psikologi, Psikiatri, dan Psikopatologi Modern

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, psikopatologi merupakan nama dari subdisiplin psikologi dan psikiatri modern. Sehingga, berbagai karya mutakhir tentang psikopatologi dalam kedua disiplin ilmu modern ini menjadi dasar literatur bagi tulisan ini. Buku-buku induk di bidang ini bisa diwakili oleh Sarwono[107],

Walgito[108], Semiun[109], Wiramihardja[110], Gross[111], Beidel[112], dan Kring[113].

Selain itu, penelitian dalam tulisan ini juga berkaitan dengan masalah relasi psikopatologi dengan religiusitas dan spiritualitas. Dalam tradisi Barat kontemporer penelitian ilmiah dalam topik ini juga sudah sangat banyak, di antaranya bisa diwakili oleh Bhugra[114], Koenig[115], Verhagen[116], Boehnlein[117], dan Friedman[118].

Penelitian tulisan ini pada dasarnya ada di dalam domain ilmu al-Qur'an dan tafsir. Karenanya, tulisan ini tidak bisa secara langsung mendukung ataupun menolak berbagai pandangan yang telah dicapai oleh para ahli dalam domain psikopatologi modern. Namun demikian, penelitian ini sejak awal bermaksud untuk menjelaskan psikopatologi Qur'ani yang sarat dengan nilai spiritual dan religius. Sehingga, secara tidak langsung dan secara umum, tulisan ini bisa dikategorikan mendukung sebagian posisi yang ada dalam psikopatologi modern, yaitu posisi yang memandang perlunya pendekatan holistik atau eklektik yang mengombinasikan dimensi bio-psiko-sosio-spiritual dalam mengangani masalah gangguan jiwa, dan menentang pandangan yang menjadi oposisinya.

Berbagai studi ilmiah dalam psikopatologi modern yang sejalan dengan prinsip eklektik seperti ini bisa diwakili oleh buku-buku sebelumnya tentang relasi psikopatologi dan agama.

c. Psikologi dan Psikopatologi Islam

Psikologi Islam sebagai disiplin ilmu khusus merupakan disiplin ilmu baru. Psikopatologi Islam yang merupakan subdisiplin dari psikologi Islam pun tentu demikian. Sehingga, karya ilmiah dalam disiplin ilmu ini bisa dikatakan belum begitu banyak dibandingkan dengan disiplin serupa dalam tradisi modern.

Namun demikian, sebagaimana dikatakan oleh Abdul Mujib, psikologi Islam memiliki corak filosofis, skripturalis, dan sufistik. Faktanya, literatur klasik yang membahas masalah jiwa dan penyakit jiwa dalam tradisi skriptural, sufi, dan filsafat sangat banyak. Kitab-kitab karya tokoh-tokoh berikut bisa diposisikan sebagai wakil-wakilnya: Ibn Sînâ [119], al-Ḥakîm at-Tirmidziy (w. 320 H/869 M)[120], al-Ghazâlî[121], al-Fakhr ar-Râzî[122], Muḥyiddîn Ibn 'Arabiy[123], Ibn Taimiyyah[124], Ibn al-Qayyim[125], dan Mullâ Shadrâ[126].

Untuk literatur kontemporer, ada sejumal karya yang selalu dirujuk sebagai buku dasar psikologi Islam dan psikopatologi Islam, seperti karya-karya Muhammad 'Utsman Nejati[127] dan Malik Badri[128] untuk peneliti luar Indonesia; dan karya-karya

Dadang Hawari[129], Djamaluddin Ancok[130], Fuad Nashori[131], Hanna Djumhana Bastaman[132], Abdul Mujib[133], dan Abdul Rahman Saleh[134]. Nama-nama tersebut hampir semuanya berlatar belakang psikologi, kecuali Abdul Mujib dan Baharuddin yang berlatar belakang studi Islam, juga Darwis Hude yang latar belakang keilmuannya di bidang ilmu al-Qur'an dan Tafsir.

Karya-karya dari para tokoh tersebut menawarkan beragam bentuk dasar psikologi Islam. Di satu sisi, penelitian ini sejalan dengan Nejati, Badri, Hawari, Ancok, Nashori, dan Bastaman, bahwa psikologi Islam perlu mempertahankan corak saintifik dan bisa menjadi pendekatan alternatif dari disiplin keilmuan mereka, yaitu psikologi dan psikiatri. Di sisi lain, penelitian ini pun mendukung pandangan 'Abdul Mujib bahwa psikologi Islam itu memiliki tiga pendekatan yaitu skriptural, sufistik, dan filosofis. Namun demikian, penelitian ini mencoba mengambil posisi alternatif yang merupakan sintesis dari dua pandangan tersebut dan dipadukan dengan kerangka epistemologi *ḥikmah muta'âliyah*. Hasilnya adalah bahwa dalam penelitian ini penulis memosisikan psikologi Islam sebagai subdisiplin dari beragam disiplin, yaitu disiplin ilmu saintifik (seperti psikologi, sosiologi, dan biologi), filosofis (filsafat Islam), mistik (tasawuf), dan skriptural (tafsir, hadits, dan akhlak). Keempat corak disiplin ilmu dalam psikologi Islam ini pada dasarnya terpisah namun bisa dilihat secara integratif dengan kerangka epistemologi tertentu, dalam hal ini penulis mendukung kerangka epistemologi *ḥikmah muta'âliyah*. Dalam kerangka ini, masalah psikopatologi Islam yang diteliti dalam tulisan ini bercorak skripturalis dalam disiplin ilmu al-Qur'an dan tafsir, serupa dengan karya Baharuddin[135] dan Darwis Hude[136].

Selain itu, berbagai karya dari tokoh-tokoh di atas juga menjadi dasar literatur tentang masalah inti ontik psikopatologi Qur'ani yang merupakan masalah utama yang diteliti dalam tulisan ini.

Sebagaimana telah dijelaskan di bagian latar belakang, berbagai karya yang ada sekalipun telah berhasil menawarkan solusi Islami tertentu bagi gangguan jiwa dan inti ontik psikopatologi Qur'ani, namun umumnya masih berbenturan dengan problem *istiqrâ' tâmm*, problem *isytirâk lafzhî*, dan problem komitmen integrasi. Tulisan ini mencoba menawarkan solusi bagi problem inti ontik yang lebih maju agar kedepannya ia tidak berbenturan dengan berbagai problem tersebut. Sejauh penelusuran penulis, karya ilmiah dalam bentuk seperti ini belum ada.

F. Metodologi Penelitian

1. Metode Penelitian

Dalam mengungkap dan menjelaskan makna Qur'ani tentang inti ontik psikopatologi, penelitian ini menggunakan metode tafsir *mawdhû'î* yang dirumuskan oleh Rasywânî. Prinsip metode tafsir ini adalah dengan melalui enam langkah berikut.[137]

a. Pemilihan, deskripsi, dan pemahaman realitas tema kajian.
b. Pembatasan dan pelacakan ayat.
c. Penyusunan dan pengklasifikasian ayat.
d. Analisis konteks historis ayat.
e. Analisis semantik dan pragmatik.
f. Analisis korelasi antar ayat.

Secara umum, Quraish Shihab menjelaskan inti metode tafsir *mawdhû'î*/tematik sebagai berikut:

> … suatu metode yang mengarahkan pandangan kepada suatu tema tertentu, lalu mencari pandangan al-Qur'an tentang tema tersebut dengan jalan menghimpun semua ayat yang membicarakannya, menganalisis, dan memahaminya ayat demi ayat, lalu menghimpunnya dalam benak ayat yang bersifat umum dikaitkan dengan yang khusus, yang *muthlaq* digandengkan dengan yang *muqayyad*, dan lain-lain, sambil memperkaya uraian dengan hadis-hadis yang berkaitan untuk kemudian disimpulkan dalam suatu tulisan pandangan menyeluruh dan tuntas menyangkut tema yang dibahas itu.[138]

Formulasi langkah metodologis dari tafsir *mawdhû'î* seperti ini telah dirumuskan secara beragam oleh para tokoh. Sebagai contoh, 'Abdussattâr Fatḥullâh Sa'îd merumuskan delapan langkah yang intinya: 1) memahami metode tafsir *mawdhû'î*; 2) pembatasan tema; 3) menentukan padanan istilah Qur'ani; 4) pengumpulan ayat terkait; 5) penyusunan ayat-ayat berdasarkan urutan turunnya; 6) memahami ayat-ayat berdasarkan tafsir dan kondisinya; 7) pembagian tema ke dalam berbagai unsur-unsur tertentu; 8) memegang prinsip ilmiah dalam setiap tahapan di atas.[139] Quraish Shihab merumuskan delapan langkah yang berbeda yang tidak mencantumkan poin memahami metode, dan menambahkan poin lainnya seperti penyisihan berbagai ayat yang sudah terwakili.[140]

Secara umum, penulis melihat bahwa beragam rumusan tersebut tidak begitu berbeda secara prinsip melainkan lebih bersifat teknis. Dalam penelitian ini penulis memilih rumusan Rasywânî karena kecocokan subjektif penulis saja.

2. Teknik Pengumpulan Data dan Pendekatan

Berbagai data yang digunakan dalam penelitian ini dikumpulkan melalui riset kepustakaan (*library research*).[141] Data-data tersebut berupa ayat-ayat al-Qur'an, berbagai bahan tertulis yang telah dipublikasikan baik dalam bentuk buku, jurnal, *software*, dan *website*, yang relevan dengan penelitian ini. Berbagai hasil riset lapangan dari sumber-sumber terpercaya juga digunakan dalam penelitian ini sebagai data-data pendukung.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif-psiko-filosofis.[142] Maksudnya adalah bahwa di satu sisi penulis hendak menggali dimensi-dimensi filsafat dan psikologis dari berbagai makna ayat yang diteliti secara kualitatif. Di sisi lain, penulis juga hendak melihat hasil penggalian terhadap makna-makna ayat tersebut sebagai dasar dalam berdiskusi dalam suatu wacana filsafat dan psikologis.

Selain itu, yang juga patut untuk dicatat adalah bahwa corak filsafat yang penulis gunakan diinspirasi oleh perpaduan antara filsafat *ḥikmah muta'âliyah,* hermeneutika Paul Ricoeur, dan filsafat psikologi-psikiatri. Pendekatan *ḥikmah muta'âliyah* menekankan perpaduan antara analisis logis, cakrawala skriptural, dan dimensi pengalaman mistis dalam memahami realitas.[143] Kemudian, hermeneutika Paul Ricoeur memadukan antara nilai-nilai objektif dan subjektif dalam memahami teks dan fenomena kemanusiaan.[144] Di sisi lain, filsafat psikologi dan psikiatri menjadi konteks diskursus dari penelitian penulis tentang konsep gangguan jiwa dan faktor penyebabnya dalam al-Qur'an. Dalam teori pragmatisme formal milik Habermas, justifikasi kebenaran itu dipandang relatif pada konteks diskursus tertentu.[145] Sekali lagi, ketiga ide tersebut hanyalah dasar inspirasi dari corak filsafat yang penulis pilih, bukan sebagai suatu sistem pemikiran yang secara ketat diikuti langkah-langkah operasionalnya.

3. Langkah Operasional

Langkah operasional yang ditempuh dalam penelitian ini pada dasarnya berangkat dari metode *tafsîr mawdhû'î* yang dirumuskan oleh Rasywânî, yang telah disinggung sebelumnya. Penjelasan tentang langkah tersebut adalah sebagai berikut:

Pada langkah *pertama*, problem inti ontik psikopatologi Qur'ani yang menjadi tema utama penelitian ini dipilih berdasarkan berbagai hal sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian latar belakang masalah. Deskripsi lebih jauh tentang tema ini dan pemahaman terhadap realitasnya akan diteliti lebih jauh dengan metode penelitian kualitatif kepustakaan dengan sikap yang

berangkat dari prinsip hermeneutika Paul Ricoeur. Hermeneutika Ricoeurian adalah metode penafsiran teks yang menempuh tiga langkah hermeneutis: distansiasi, interpretasi, dan apropriasi.[146] Dengan sikap seperti ini, penulis sepenuhnya menyadari bahwa ada jarak hermeneutis antara penulis dengan para penulis teks yang diteliti, sehingga penulis sama sekali tidak bisa mengklaim mampu mencapai kebenaran objektif murni sebagaimana yang mereka kehendaki. Sekalipun demikian, pendekatan ini tetap mengharuskan penulis untuk berusaha memahami dan menginterpretasikan maksud teks seobjektif mungkin, dengan keleluasaan yang sah secara metodologis untuk menyesuaikannya dengan kepentingan penulis.

Langkah *kedua* adalah pembatasan dan pelacakan ayat. Di bagian latar belakang telah dijelaskan bahwa minimal ada empat puluh dua kata kunci dalam al-Qur'an yang relevan dengan problem inti ontik psikopatologi. Penulis akan menelusuri lebih jauh berbagai istilah Qur'ani yang menjadi antonim dan sinonim dari keempat puluh dua kata tersebut. Setelah itu penulis akan menelusuri berbagai ayat al-Qur'an yang menggunakan kata-kata tersebut dengan memanfaatkan berbagai kamus al-Qur'an, aplikasi, dan *website* terkait. Dalam hal ini, sekalipun Rasywânî mensyaratkan harus tercapainya *istiqrâ' tâmm* (survei menyeluruh) terhadap ayat-ayat terkait tema yang diteliti, namun penulis sepenuhnya sadar bahwa survei menyeluruh seperti itu dalam arti sebenarnya adalah mustahil. Ini karena al-Qur'an itu sebenarnya merupakan samudra tak bertepi. Ini di satu sisi. Di sisi lain, penulis melihat bahwa problem *istiqrâ' tâmm* dalam konteks ini tidak bisa diselesaikan hanya dengan satu disertasi. Sehingga, di sini penulis hanya mencoba maju satu langkah dari penelitian-penelitian yang sudah ada, sebagai satu tahap agar ke depannya problem *istiqrâ' tâmm* ini bisa relatif teratasi.

Langkah *ketiga*, yaitu penyusunan dan pengklasifikasian ayat, penulis lakukan dengan memanfaatkan berbagai kategori, khususnya yang menunjukkan struktur diri manusia, hakikat penyakit atau gangguan jiwa, dan faktor-faktor penting yang mempengaruhinya.

Langkah *keempat*, yaitu analisis konteks historis ayat, penulis lakukan dengan merujuk pada sumber-sumber informasi tentang *sabab* dan *sya'n nuzûl* ayat, juga sumber-sumber yang menyajikan analisis historis tentang ayat-ayat yang penulis teliti.

Langkah *kelima*, yaitu analisis semantik dan pragmatik, penulis lakukan dengan merujuk ke kamus-kamus induk bahasa Arab, kamus-kamus al-Qur'an, dan berbagai buku tafsir dan hadis

sebagaimana yang telah disebutkan di bagian tinjauan pustaka. Dalam hal ini penulis menggunakan metode tafsir eklektik (*jâmi'*), sehingga penulis mencoba mengombinasikan berbagai sumber tafsir, baik dalam hadis, pandangan sahabat dan *tâbi'în*, tasawuf, ilmu-ilmu akli, sains, fiqh, dan bahasa. Tentunya, pada akhirnya penulis akan memilih makna yang paling tepat menurut penulis ketika ada beragam pandangan dalam sumber-sumber yang penulis rujuk itu.

Langkah *keenam*, yaitu analisis korelasi antar ayat, penulis lakukan dengan merujuk pada buku-buku tentang teori dan aplikasi analisis *munâsabah* dalam ilmu al-Qur'an dan tafsir.[147] Asumsi utama dari analisis korelasi seperti ini adalah bahwa al-Qur'an secara keseluruhan memilih kesatuan pesan, dan ada korelasi antar surat pada satu al-Qur'an, antar kumpulan surat, antara satu surat dengan surat sebelum dan sesudahnya, antara kumpulan ayat pada satu surat, dan antara satu ayat dengan ayat sebelum dan sesudahnya pada satu surat. Analisis korelasi seperti ini tidak independen melainkan terikat dengan berbagai kaidah tafsir, seperti tentang '*âm-khâsh*, *muthlaq-muqayyad*, semantik, dan termasuk tentang *maqâshid* al-Qur'an.

Langkah *terakhir*, yaitu penyajian (*displaying*) hasil penelitian, penulis lakukan dengan sikap yang diinspirasi oleh pragmatisme formal yang diajukan oleh Habermas.[148] Dengan sikap seperti ini penulis memisahkan antara diskursus ilmu tafsir dan filsafat psikopatologi dari sisi konteks justifikasinya. Pada ilmu tafsir, justifikasi setiap klaim berpusat pada corak skriptural, sedangkan pada filsafat psikopatologi justifikasi klaim tersebut berpusat pada corak rasional. Bab II dan Bab V disajikan sebagai diskursus filsafat psikopatologi, sedangkan Bab III dan IV disajikan sebagai diskursus ilmu tafsir.

4. Teknik Analisis Data

a. Data berupa ayat-ayat yang menyebutkan kata-kata kunci yang telah dipilih diklasifikasikan berdasarkan bentuk kata dan lokasi ayat tersebut pada *mushḥaf*.
b. Ayat-ayat yang sudah diklasifikasikan itu dilihat *sibâq* (ayat-ayat sebelumnya) dan *liḥâq* (ayat-ayat sesudahnya) agar konteksnya dipahami.
c. Kata kunci yang digunakan dalam setiap ayat tersebut dicek makna kamus dan tafsirnya. Sumber tafsir yang digunakan dipilih berdasarkan representasinya untuk keragaman metode, corak, kecenderungan, dan lokasi penafsirnya, hingga bisa memenuhi kriteria tafsir eklektik. Ini telah dijelaskan di bagian studi pustaka.

d. Analisis narasi al-Qur’an yang menunjukkan berbagai hal yang terkait dengan gangguan jiwa yang disebutkan dalam suatu ayat. Misalkan, relasi antara penyakit kalbu dengan kegagalan dalam memahami pesan wahyu.
e. Klasifikasi berbagai konsep gangguan jiwa dalam ayat-ayat al-Qur’an dan berbagai hal yang berelasi dengannya.
f. Membandingan berbagai konsep serupa dalam psikiatri, psikologi, tasawuf, akhlak, dan filsafat.
g. Pengambilan kesimpulan berupa formulasi teori umum tentang gangguan jiwa dan berbagai faktor penyebabnya berdasarkan data yang telah diolah hingga tahap enam (f) di atas.
h. Formulasi pendekatan yang tepat untuk pengembangan psikopatologi Islam berdasarkan data yang telah diolah hingga tahap keenam (f) dan formulasi teori umum di tahap ketujuh (g).

G. Sistematika Penulisan

Hasil penelitian ini ditulis dalam enam bab, yang terdiri dari: satu bab pendahuluan; satu bab pemetaan diskursus teori gangguan jiwa, struktur dasar disiplin ilmu, dan ilmu jiwa Islami; satu bab tentang deskripsi Qur’ani terkait struktur manusia; satu bab tentang konsep gangguan jiwa dalam al-Qur’an; satu bab tentang rekonstruksi fondasi psikopatologi Islam; dan satu bab penutup. Pemilihan dan penyusunan keenam bab tersebut tentu saja mengikuti masalah yang telah dirumuskan.

Bab I diawali dengan bagian latar belakang dan identifikasi masalah yang berisi penjelasan bahwa penelitian ini berangkat dari kenyataan tentang problem depresi dan skizofrenia yang dihadapi dunia, perkembangan psikopatologi Islam, dan berbagai problem yang menunjukkan adanya kesenjangan antara fakta problem gangguan jiwa dengan berbagai teori yang diajukan. Kesenjangan seperti ini menuntut penelitian tentang fondasi psikopatologi Islam yang mencakup problem inti ontik psikopatologi Islam dan solusi Qur’ani terhadapnya yang didasarkan pada *istiqrâ' tâmm* terhadap konsep-konsep kuncinya, juga terbebas dari problem *isytirâk lafzhî*. Selain itu, fondasi psikopatologi Islam pun menuntut formulasi pendekatan epistemologis yang memadai untuk corak integratifnya. Penjelasan tersebut ditempatkan di bagian identifikasi, batasan, dan rumusan masalah. Hal-hal lain terkait kerangka dasar penelitian, seperti manfaat penelitian, tujuan, kajian pustaka, dan metodologi penelitian pun dijelaskan di bab ini.

Bab II menjelaskan pemetaan diskursus fondasi psikopatologi Islam yang terdiri dari diskursus tentang konsep gangguan jiwa,

struktur dasar disiplin ilmu, dan ilmu jiwa Islami. Tiga dimensi diskursus ini perlu dipetakan karena problem fondasi psikopatologi Islam itu terdiri dari elemen-elemen yang diperdebatkan dalam—minimal—tiga dimensi diskursus tersebut. Ketiga dimensi diskursus itu sendiri pada faktanya melibatkan banyak disiplin ilmu. Konsep dasar gangguan jiwa telah dibahas dalam filsafat, psikologi, dan psikiatri. Konsep struktur dasar ilmu telah diperdebatkan dalam filsafat dan logika klasik. Konsep psikopatologi Islam sendiri berakar dari perdebatan tentang ilmu jiwa Islami yang mencakup ilmu tafsir, filsafat Islam, tasawuf, psikologi Islam, akhlak, dan bahkan akidah. Karenanya, pemetaan tiga diskursus, yaitu tentang konsep gangguan jiwa, struktur dasar ilmu, dan ilmu jiwa Islami, itu akan mencakup spektrum yang cukup luas dalam beragam disiplin ilmu tersebut. Tentu saja pemaparannya akan disesuaikan dengan proporsi yang tersedia.

Bab III penulis gunakan untuk memaparkan konsep diri manusia dalam al-Qur'an. Pemaparan tersebut penulis lakukan berdasarkan klasifikasi sejumlah istilah Qur'ani, *yaitu insân, basyar, nâs, nafs, qalb, rûḥ, shadr, fu'âd, lubb, sam', udzun, bashar, bashîrah, 'aql, syahawât, hawâ,* dan *fithrah*. Selain itu, penulis juga menggunakan penjelasan simbolik dalam langit-bumi, untuk menjelaskan struktur diri insan. Pemaparan tentang hal ini perlu karena Islam memang memiliki pandangan sendiri tentang manusia dan struktur dirinya. Sehingga, ketika kita hendak memahami pandangan Islam tentang gangguan jiwa manusia, kita harus menyesuaikannya dengan asumsi Islam tentang jiwa manusia itu. Di sisi lain, karena pembahasan tentang ini telah banyak dilakukan secara cukup memadai, maka pemaparan bab ini tidak akan didasarkan pada penelitian khusus melalui metode tafsir *mawdhû'î* tentang istilah-istilah Qur'ani di atas, melainkan akan dicukupkan pada analisis deskriptif dan kritis dari berbagai literatur yang sudah ada.

Bab IV berisi pemaparan tentang konsep gangguan jiwa dalam al-Qur'an. Pemaparan tersebut diawali oleh penjelasan tentang tafsir berbagai istilah yang penulis pandang mewakili konsep dasar gangguan jiwa dalam al-Qur'an, seperti *maradh, zaygh, rayn, qaswah, khatm, akinnah*, dan *qufl*. Setelah itu penulis akan menjelaskan secara singkat tentang berbagai contoh kasus terkait gangguan jiwa dalam al-Qur'an. Ini semua dilakukan sebagai bagian dari tahap penting tafsir *mawdhû'î* untuk memahami konsep al-Qur'an tentang hakikat gangguan jiwa dan faktor-faktor penyebabnya.

Bab V, yang merupakan inti dari tulisan ini, menjelaskan karakter umum pesan al-Qur'an tentang gangguan jiwa, inti ontik psikopatologi Qur'ani, dan struktur dasar psikopatologi Islam. Penjelasan seperti ini adalah tahap akhir dari tafsir *mawdhû'î* untuk memahami konsep al-Qur'an tentang hakikat gangguan jiwa dan faktor-faktor penyebabnya. Selain itu, bab ini juga mencakup penjelasan tentang pendekatan empat cermin dalam studi psikopatologi Islam, dan contoh penerapannya pada psikopatologi Qur'ani, yang merupakan salah satu variannya.

Penulisan hasil penelitian ini akan ditutup di **Bab VI** yang berisi kesimpulan dan saran.

---

[1] World Health Organization dan World Bank, "Investing in Treatment for Depression and Anxiety Leads to Fourfold Return", dalam http://www.who.int/mediacentre/news/releases/2016/depression-anxietytreatment/en/. Diakses pada 22 Desember 2016.

[2] World Health Organization, "Schizophrenia: Factsheet", dalam http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs397/en/. Diakses pada 22 Desember 2016. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Ikatan Dokter Indonesia (IDI), jumlah pelaku bunuh diri seperti itu berarti dalam setiap 40 detik, di sebuah tempat di dunia ada orang yang meninggal karenanya. Lihat: Ikatan Dokter Indonesia, "Hari Kesehatan Jiwa Sedunia: Penyebab Munculnya Gangguan Jiwa", dalam:

http://www.idionline.org/berita/hari-kesehatan-jiwa-sedunia-penyebab-munculnya-gangguan-kesehatan-jiwa/. Diakses pada 22 Desember 2016.

[3] Kementrian Kesehatan Republik Indonesia, *Riset Kesehatan Dasar 2013*, Jakarta: Litbang Kemenkes RI, 2013, hal. 11.

[4] Psikopatologi sinonim dengan psikologi abnormal. Lihat: J.P. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi*, diterjemahkan oleh Kartini Kartono dari judul *Dictionary of Psychology*, Jakarta: Rajawali Pers, 2014, hal. 2 dan 406.

[5] Lihat: John Greewood, *A Conceptual History of Psychology*, Boston: McGraw-Hill, 2009, hal. 565-610; Ann M. Kring, dkk., *Abnormal Psychology*, New Jersey: Willey & Sons, Inc., 2012, cet. XII, hal. 8-60; Sarlito W. Sarwono, *Pengantar Psikologi Umum*, Jakarta: Rajawali Pers, 2016, cet. IV, hal. 241-278.

[6] Alexander Moreira-Almeida, dkk., "WPA Position Statement on Spirituality and Religion in Psychiatry", dalam *World Psychiatry*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2016, hal. 87-88. Berbagai organisasi yang disebutkan di atas memiliki divisi khusus yang mengkaji religiusitas dan spiritualitas termasuk kegunaannya dalam kesehatan mental dan terapi gangguan jiwa. Di APA, divisi ini ada di nomor 36 dengan nama *Society for The Psychology of Religion and Spirituality*. PDSKJI memiliki seksi religi, spiritualitas, dan psikiatri (RSP). Himpsi juga membawahi dua asosiasi psikologi yang terkategori religius, yaitu Asosiasi Psikologi Islam (API) dan Asosiasi Psikologi Kristiani (APK).

[7] Alexander Moreira-Almeida, dkk., "WPA Position Statement on Spirituality and Religion in Psychiatry". Lihat juga: Harold G. Koenig (ed.), *Handbook of Religion and Mental Health*, California: Academic Press, 1998; Harorld G. Koenig, *Faith and Mental Health: Religious Resources for Mental Healing*, Philadelphia dan London: Templeton Foundation Press, 2005; Harris L. Friedman

dan Glenn Hartelius (ed.), *The Willey-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology,* West Sussex: John Willey & Sons Inc., 2013.

[8] Lihat: Djamaludin Ancok dan Fuat Nashori Suroso, *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, Cet. VIII; Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, Cet. V; Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, Cet. II; Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 2001; Abdul Rahman Shaleh, *Psikologi: Suatu Pengantar dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Kencana, 2015, Cet. V; Mâlik Badrî, *Azamah 'Ulamâ' an-Nafs al-Muslimîn*, Amman: Dibono, 2010; Muḥammad 'Utsmân Nejâtî, *Madkhal ilâ 'Ilm an-Nafs al-Islâmî*, Kairo: Dâr asy-Syurûq, 2001.

[9] Tokoh terpenting yang mengembangkan pendekatan religius Islami untuk psikiatri di Indonesia adalah Dadang Hawari. Lihat: Dadang Hawari, *Al-Qur'an: Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1997, Cet. V; *Pendekatan Holistik pada Gangguan Jiwa Skizofrenia*, Jakarta: FK-UI, 2009, cet. V; *Manajemen Stres, Cemas, dan Depresi*, Jakarta: FK-UI, 2016, cet. II.

[10] Ian Barbour, *Religion and Science,* San Francisco: Harper One, 1997, hal. 99-167.

[11] Untuk pemetaan diskursus kontemporer tentang integrasi sains di dunia Islam, lihat: Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*, London: I.B. Tauris, 2011; Humaidi, *Paradigma Sains Integratif Alfarabi: Pendasaran Filosofis bagi Relasi Sains, Filsafat, dan Agama*, Jakarta: Sadra Press, 2015. Namun, kedua buku tersebut belum memasukan model *ḥikmah muta'âliyah* sebagaimana yang diajukan oleh Ḥasan Zâdeh Âmulî dan Jawâdî Âmulî. Untuk yang terakhir ini, lihat: Ḥasan Zâdeh Âmulî, *Qur'ân va 'Irfân va Burhân az ham Jadâ'î Nadârand*, Teheran: Mo'asseseh Muthâla'âtî va Taḥqîqât-e Farhanggî, 1379 HS; 'Abdullâh Jawâdî Âmulî, *Manzilat-e 'Aql dar Handese-ye Ma'refat-e Dînî*, Qum: Isrâ', 1389 H.S.

[12] Djamaludin Ancok dan Fuat Nashori Suroso, *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi,* ...; Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami....*

[13] Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam....*

[14] Dalam filsafat ilmu terdapat perdebatan tentang esensi suatu disiplin pengetahuan. Asumsi yang digunakan dalam paparan di atas didasarkan pada teori logika klasik. Lihat: Muḥammad Ridhâ Muzhaffar, *al-Manthiq*, Beirut: Dâr al-Ta'âruf li al-Mathbû'ât, 2006; Ibn Sînâ, *asy-Syifâ': al-Burhân*, Kairo: al-Mathba'ah al-Amîriyyah, 1956; Mario Bunge, *Philosophy of Science,* New Brunswick-London: Transactions Publishers, 2009.

[15] Istilah *inti ontik* penulis ambil dari istilah filsafat, *ontic*, yang berarti sesuatu yang bersifat riil, nyata, hakiki, atau terkait dengan realitas. Lihat: Mario Bunge, *Philosophical Dictionary*, New York: Prometheus Book, 2003, hal. 201.

[16] Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*, ..., hal. 176-178; Iin Tri Rahayu, *Psikoterapi: Perspektif Islam dan Psikologi Kontemporer*, Malang: UIN-Malang Press, 2009, hal. 140-141.

[17] Karya utama al-Ghazâlî dan Ibn al-Qayyim yang dijadikan rujukan utama adalah *Iḥyâ' 'Ulûm ad-Dîn* dan *Ighâtsah al-Lahafân*.

[18] Hal ini merupakan hasil penelusuran penulis sendiri berdasarkan *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân* karya Muḥammad Fu'âd 'Abdulbâqî. Dalam Al-Qur'an hanya ada dua belas ayat yang menggunakan kata *maradh* terkait aspek jiwa manusia, dan istilah yang digunakan hanya *qalb*. Kedua belas ayat itu sendiri

adalah al-Baqarah/2: 10, al-Maidah/5: 52, al-Anfal/8: 49, at-Tawbah/9: 125, al-Hajj/22: 53, an-Nur/24: 50, al-Ahzab/33: 12, al-Ahzab/33: 32, al-Ahzab/33: 60, Muhammad/47: 20, Muhammad/47: 29, dan al-Mudatsir/74: 31.

[19] Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, ..., hal. 75-99; Djamaludin Ancok dan Fuat Nashori Suroso, *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*, ..., hal. 152-162; Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*, ..., hal. 37-67.

[20] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi tentang Elemen Psikologi dari Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, cet. II; Samîḥ 'Âthif az-Zayn, *'Ilm an-Nafs: Ma'rifah an-Nafs al-Insâniyyah fî al-Kitâb wa as-Sunnah*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, 1991; Ma'rûf Zarîq, *'Ilm an-Nafs al-Islâmî*, Damaskus: Dâr al-Ma'rifah, 1989; 'Adnân Syarîf, *Min 'Ilm an-Nafs al-Qur'ânî*, Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1987.

[21] Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Iḥyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, hal. 877-890; al-Fakhr ar-Râzî, *Kitâb an-Nafs wa ar-Rûḥ wa Syarh Quwâhumâ*, Islamabad: Islamic Research Institute, t.th., hal. 78.

[22] Istilah *isytirâk lafzhî* penulis ambil dari istilah yang sama dalam semantik logika klasik. Makna yang penulis maksud sebagaimana dijelaskan dalam paragraf di atas juga merupakan makna yang dimaksud oleh istilah tersebut dalam logika klasik.

[23] Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*, ..., hal. 177-178.

[24] Sâmir 'Abdurraḥmân Rasywânî, *Manhaj at-Tafsîr al-Maudû'î li al- Qur'ân al-Karîm: Dirâsah Naqdiyyah*. Halb: Dâr al-Multaqâ, 2009.

[25] Christopher Boorse, "Concepts of Health and Disease", dalam Fred Gifford (ed.), *Philosophy of Medicine*, Amsterdam: Elsevier, 2011, hal. 20-26.

[26] Jeremy S. Simon, "Medical Ontology", dalam Fred Gifford (ed.), *Philosophy of Medicine*, ..., hal. 66-67.

[27] Ann M. Kring, *et.al.*, *Abnormal Psychology*, ..., hal. 29-60.

[28] Rusdi Maslim, *Buku Saku Diagnosis Gangguan Jiwa: Ringkasan dari PPDGJ-III dan DSM-5*, Jakarta: Fakultas Kedokteran Universitas Atmajaya, 2013.

[29] Ibn Taimiyyah, *Amrâdh al-Qulûb*, Kairo: al-Mathba'ah as-Salafiyyah, 1402 H, cet. III; Ibn al-Qayyim, *Ighâtsah al-Lahafân fî Maqâshid asy-Syaithân*, Mekkah: Dâr 'Alam al-Fawâ'id, 1439 H.

[30] 'Adnân Syarîf, *Min 'Ilm an-Nafs al-Qur'ânî*, ..., hal. 89-94.

[31] Ma'rûf Zarîq, *'Ilm an-Nafs al-Islâmî*, ..., hal.144.

[32] Istilah-istilah tersebut sebenarnya sudah dibahas secara detil oleh para sufi klasik, khususnya dalam bentuk penjelasan yang didasarkan pada tafsir Al-Qur'an. Di sisi lain, karena semua istilah tersebut merupakan istilah Qurani, maka penjelasannya secara umum akan ditemukan di kitab-kitab tafsir dengan corak apa pun. Lihat: al-Ḥakîm at-Tirmidzî, *Bayân al-Farq bayna ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu'âd wa al-Lubb*, Kairo: Markaz al-Kitâb li an-Nasyr, t.th; *Ghawr al-Umûr*, Kairo: Maktabah ats-Tsaqâfah ad-Dîniyyah, 2002; Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, dalam *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, Kairo: al-Maktabah at-Tawfîqiyyah, t.th, hal. 286-312; Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, j. IV, Qum: Intisyârât Baydâr, 1413 H, hal. 368-370; Muḥyiddîn Ibn 'Arabî, *Tafsîr Ibn 'Arabî*, j. I, Beirut: Dâr Iḥyâ' at-Turâts al-'Arabî, 2001, hal. 24-25.

[33] Muḥammad Zaky Muḥammad Khidhr, "Mu'jam Kalimât al-Qur'ân al-Karîm", dalam http://www.al-mishkat.com/words/. Diakses pada 14 Januari 2017.

[34] al-Baqarah/2: 10, al-Maidah/5: 52, al-Anfal/8: 49, at-Tawbah/9: 125, al-Hajj/22: 53, an-Nur/24: 50, al-Ahzab/33: 12, al-Ahzab/33: 32, al-Ahzab/33: 60, Muhammad/47: 20, Muhammad/47: 29, dan al-Mudatsir/74: 31.

[35] al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, Vol. II, Beirut: Dâr Iḥyâ' at-Turâts al-'Arabî, 1420 H, hal. 304; al-Fadhl ibn al-Ḥasan ath-Thabarsî, *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. I, Teheran: Mansyûrât Nâshir Khasru, 1413 H, hal. 135; Muḥammad ibn 'Ali asy-Syawkânî, *Fatḥ al-Qadîr*, Vol. I, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1414 H, hal. 49; Muḥammad ibn Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Ây al-Qur'ân*, Vol. I, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1412 H, hal. 94; Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur'ân*, Vol. I, Teheran: Mansyûrât Nâshir Khasru, 1406 H, hal. 197; Isma'îl ibn 'Umar Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Vol. I, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, hal. 89; 'Abdurraḥmân as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Vol. I, Qum: Maktabah Ayatullah al-Mar'asyi an-Najafî, 1400 H, hal. 30; Sayyid Maḥmûd al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa as-Sab' al-Ma'ânî*, Vol. I, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H, hal. 30, 150-154; al-Faydh al-Kâsyânî, *al-Ashfâ fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. I, Qum: Mansyûrât Maktab al-I'lam al-Islâmî, 1418 H, hal. 14; Nâshir Makârim asy-Syirâzî, *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillah al-Munazzal*, Vol. I, Qum: Manyurat Madrasah Imam 'Ali, 1421 H, hal. 94; Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Vol. I, Qum: Mansyûrât Baydâr, 1408 H, 396-397; Muḥyiddîn ibn 'Arabî, *Raḥmah min ar-Raḥmân*, Vol. I, Damaskus: Mathba'ah an-Nashr, 1410 H, hal. 66; *Tafsîr Ibn 'Arabî*, Vol. I, Beirut: Dâr Iḥyâ' at-Turâts al-'Arabî, 1422 H, 16; 'Abdulkarîm al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârât*, Vol. I, Kairo: Hai'ah 'Amah Mishriyyah li al-Kitâb, t.th., hal. 61; 'Abullâh ibn Muslim Ibn al-Qutaybah, *Gharîb al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Hilâl, t.th., hal. 42.

[36] al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, Vol. II, ..., hal. 304; Ibn al-Qayyim, *adh-Dhaw' al-Munîr 'alâ at-Tafsîr*, Vol. I, Riyadh: Maktabah Dâr as-Salâm, t.th., hal. 151-153; Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Vol. I, ..., hal. 396-397; Muḥammad ibn 'Ali asy-Syawkânî, *Fatḥ al-Qadîr*, Vol. I, hal. 49; hal. 30, 150-154; Sayyid Muḥammad Ḥusein ath- Thabâthâba'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Qum: Mu'assasah an-Naysr al-Islâmî, 1417 H, hal. 387-390. Untuk ath-Thabâthâba'î, ia menjelaskannya di tafsir al-Ma'idah/5: 52.

[37] Jâbir 'Abdulḥamid Jâbir dan 'Alâ'uddin Kaffâfâ, *Mu'jam 'Ilm an-Nafs wa ath-Thibb an-Nafsî*, Vol. VI, Kairo: Dâr an-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1993, hal. 3090.

[38] Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Iḥyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, ..., hal. 877-890; al-Fakhr ar-Râzî, *Kitâb an-Nafs wa ar-Rûḥ wa Syarh Quwahuma*, ..., hal. 78.

[39] Lihat: Dadang Hawari, *Al-Qur'an: Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*; Alexander Moreira-Almeida, dkk., "WPA Position Statement on Spirituality and Religion in Psychiatry", ... Bandingkan dengan: Harold G. Koenig (ed.), *Handbook of Religion and Mental Health, ...*; Harorld G. Koenig, *Faith and Mental Health: Religious Resources for Mental Healing, ...*; Harris L. Friedman dan Glenn Hartelius (ed.), *The Willey-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology, ...*

[40] Muḥammad al-Amîn asy-Syinqithiy, *Adhwâ' al-Bayân fî Îdhâḥ al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, Mekah: Dâr 'Âlam al-Fawâ'id, 1426 H.

[41] Ibn al-Qayyim, *adh-Dhaw' al-Munîr 'alâ at-Tafsîr....*

[42] Muḥammad Ḥusein Thabâthâba'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân....*

[43] Nâshir Makârim asy-Syirâzî, *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillah al-Munazzal.*

[44] Muḥammad ibn Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Ây al-Qur'ân....*

[45] Isma'îl ibn 'Umar Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm....*

[46] 'Abdurraḥmân as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr....*

---

[47] Al-Faydh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfî*, Teheran: Maktabah ash-Shadr, 1379 H.S, cet. II.

[48] al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*....

[49] Muḥammad ibn ʻAli asy-Syawkânî, *Fatḥ al-Qadîr*....

[50] al-Fadhl ibn al-Ḥasan ath-Thabarsî, *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*....

[51] Sayyid Maḥmûd al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa as-Sab' al-Ma'ânî*....

[52] Muḥammad ʻAbduh dan Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr,* Kairo: Dâr al-Manâr, 1948, cet. II.

[53] Ibn ʻÂsyûr, *at-Taḥrir wa at-Tanwîr,* Tunis: ad-Dâr at-Tûnisiyyah li an-Nasyr, 1984.

[54] Abû al-Qâsim al-Qusyairiy, *Lathâ'if al-Isyârât,* Beirut: Dâr al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2007.

[55] Ruzbihân Baqliy, *'Arâ'is al-Bayân fî Ḥaqâ'iq al-Qur'ân,* Beirut: Dâr al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2008.

[56] ʻAbdulqâdir al-Jaylânî, *Tafsîr al-Jaylânî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2014, cet. II.

[57] Muḥyiddîn Ibn ʻArabiy, *Tafsîr Ibn 'Arabiy*, Beirut: Dâr al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 2011, cet. III; *Rahmah min ar-Rahmân*, Damaskus: Mathba'ah Nadhr, 1989.

[58] Ibn ʻAjîbah*, al-Baḥr al-Madîd,* Kairo: Ḥasan ʻAbbâs Zakiy, 1999.

[59] Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm, ...*

[60] Thanthâwiy Jawhariy, *Jawâhir al-Qur'ân*, Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabiy, 1350 H, cet. II.

[61] Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabiy, 1946.

[62] Az-Zamakhsyariy, *al-Kasysyâf*, Riyadh: Maktabah al-ʻAbikan, 1998.

[63] Abu Ḥayyân, *al-Baḥr al-Muḥith*, Beirut: Dâr al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1993.

[64] ʻÂisyah bint Syâthi', *at-Tafsîr al-Bayânî*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1968.

[65] Nawawi al-Bantani, *Marâḥ al-Labîd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1997.

[66] Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional, 2003.

[67] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jakarta: Lantera Hati, 2005.

[68] ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh Al-Qur'ân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2009, cet. IV.

[69] Sayyid Hasan al-Mushthafawiy, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Teheran: Markaz Nasyr Âtsâr al-ʻAllâmah al-Mushfthafawiy, 1385 H.S.

[70] Muḥammad Fu'âd ʻAbdulbâqiy, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 1364 H.

[71] Muḥammad Zaky Muḥammad Khidhr, "Mu'jam Kalimât al-Qur'ân al-Karîm", dalam http://www.al-mishkat.com/words/.

[72] Muḥammad ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Shaḥîḥ*, Kairo: al-Mathba'ah as-Salafiyyah, 1400 H.

[73] Muslim ibn al-Ḥajjâj, *Shaḥîḥ Muslim*, Riyadh: Dâr ath-Thayyibah, 2006.

[74] Muḥammad ibn ʻÎsâ at-Tirmidziy, *Sunan at-Tirmidziy,* Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmiy, 1996.

[75] Abû Dâwud Sulaymân ibn al-Asy'ats, *Sunan Abî Dâwud*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1997.

[76] Aḥmad ibn Syu'ayb an-Nasâ'î, *Sunan an-Nasâ'î*, Riyadh: Maktabah al-Ma'ârif, t.th.

[77] Ibn Mâjah Muḥammad ibn Yazîd, *Sunan Ibn Mâjah*, Riyadh: Maktabah al-Ma'ârif, t.th.

[78] Aḥmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 1995.

[79] Mâlik ibn Anas, *al-Muwaththa'*, Beirut: Dâr Iḥyâ' at-Turâts al-'Arabiy, 1985.

[80] 'Abdullâh ibn 'Abdirraḥmân ad-Dârimî, *al-Musnad al-Jâmi'*, Beirut: Dâr al-Basyâ'ir al-Islâmiyyah, 2013.

[81] Muḥammad ibn Ya'qûb al-Kulaynî, *al-Kâfî*, Beirut: Mansyûrât al-Fajr, 2007.

[82] Al-Faydh al-Kâsyânî, *al-Wâfî*, Isfahan: Maktabah Imâm Amîr al-Mu'minîn, 1412 H.

[83] Muḥammad Bâqir al-Majlisî, *Biḥâr al-Anwâr*, Beirut: Dâr Iḥyâ' at-Turâts al-'Arabiy, 1983.

[84] Ibn Sînâ, *asy-Syifâ': al-Burhân*. Kairo: al-Mathba'ah al-Amîriyyah, 1956.

[85] Buku logika terpenting karya Najmuddîn al-Qazwînî adalah *ar-Risâlah asy-Syamsiyyah* yang mendapat komentar dari banyak tokoh. Salah satu komentar terpentingnya adalah karya al-Hilliy (w. 726 H/1326 M). Lihat: al-Ḥasan ibn Yûsuf al-Ḥilliy, *al-Qawâ'id al-Jaliyyah fî Syarḥ ar-Risâlah asy-Syamsiyyah*, Qum: Mu'assasah an-Nasyr al-Islâmiy, 1412 H.

[86] Karya terpenting at-Taftazânî di bidang logika adalah *Tahdzîb al-Manthiq* yang memiliki banyak komentar dari para tokoh sesudahnya. Salah satu komentar terpenting atas kitab tersebut adalah karya Mullâ 'Abdullâh al-Yazdî (w. 1015 H/1606 M). Lihat: Mullâ 'Abdullâh al-Yazdî, *al-Ḥâsyiyah 'alâ Tahdzîb al-Manthiq*, Qum: Mu'assasah an-Nasyr al-Islâmiy, t.th.

[87] Mullâ Hâdî as-Sabzawarî, *al-La'âlî al-Muntazhimah*, Qum: Nashr-e Nâb, 1329 H.S.

[88] Muḥammad Ridha Muzhaffar, *al-Manṭiq*, Beirut: Dâr at-Ta'âruf li al-Mathbû'ât, 2006

[89] Mario Bunge, *Philosophy of Science*, New Brunswick-London: Transactions Publishers, 2009; Theo Kuipers (ed.), *General Philosophy of Science: Focal Issues*, Amsterdam: Elsevier, 2007.

[90] Lawrence Bonjour, *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2010.

[91] Paul Thagard (ed.), Philosophy of Psychology and Cognitive Science, Amsterdam: Elsevier, 2006; Jose Luis Bermudez, *Philosophy of Psychology: A Contemporary Introduction*, New York: Routledge, 2005.

[92] George Graham, *The Disordered Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Mental Illness*, New York: Routledge, 2010; Peter Zachar, *A Metaphysics of Psychopathology*, Cambridge: The MIT Press, 2014; Patrick Shrout, dkk. (ed.), *Causality and Psychopathology: Finding the Determinants of Disorders and Their Cures*, Oxford: OUP, 2011.

[93] Daniel Moseley dan Gary Gala (ed.), *Philosophy and Psychiatry: Problems, Intersections, and New Perspectives*, New York: Routledge, 2016; George Graham, dkk. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, Oxford: OUP, 2013; Abraham Rudnick (ed.), *Recovery of People with Mental Illness: Philosophical and Related Perspectives*, Oxford: OUP, 2012.

[94] E.J. Lowe, *An Introduction to The Philosophy of Mind*, Cambridge: CUP, 2004; Mario Bunge, *Matter and Mind, A Philosophical Inquiry*, Dordrecht: Springer, 2010.

[95] Fred Gifford (ed.), *Philosophy of Medicine*, Amsterdam: Elsevier, 2011; Mario Bunge, *Medical Philosophy: Conceptual Issues in Medicine*, New Jersey: World Scientific, 2013.

[96] Alfred Claassen, *An Inquiry into The Philosophical Foundations of The Human Sciences*, New York: Peter Lang Publishing, Inc., 2007.

[97] C. Mantzavinos (ed.), *Philosophy of The Social Sciences: Philosophical Theory and Scientific Practice*, Cambridge: CUP, 2009; Alexander Rosenberg, *Philosophy of Social Science*, Philadephia: Westview Press, 2008, cet. II; Mario Bunge, *Social Science under Debate: A Philosophical Perspective*, Toronto: University of Toronto Press, 1999.

[98] Getrude Hirch Hadorn, dkk. (ed.), *Handbook of Transdisciplinary Research*, Dordrecht: Springer, 2008; Olga Pombo, dkk. (ed.), *Special Sciences and The Unity of Science*, Dordrecht: Springer, 2012; Mario Bunge, *Emergence and Convergence: Qualitative Novelty and The Unity of Knowledge*, Toronto:University of Toronto Press, 2014.

[99] Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*, London: I.B. Tauris, 2011.

[100] Muzaffar Iqbal, *The Making of Islamic Science*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2009.

[101] Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Jakarta: Arasy-Mizan, 2005.

[102] Humaidi, *Paradigma Sains Integratif Alfarabi: Pendasaran Filosofis bagi Relasi Sains*, Filsafat, dan Agama, Jakarta: Sadra Press, 2015.

[103] 'Abdulhusein Khasrûpanâh dan Ḥasan Panâhî Âzâd, *Nizhâm-e Ma'refatsyenâsî-ye Shadrâ'î*, Teheran: Sâzmân-e Intisyârât-e Pazûhesygâh-e Farhang wa Andîsye-ye Islâmî, 1388 HS.

[104] Ḥasan Zâdeh Âmulî, *Qur'ân wa 'Irfân wa Burhân az ham Jadâ'î Nadârand*, Teheran: Mu'asseseh Muthâla'âtî wa Taḥqîqât-e Farhanggî, 1379 H.S.

[105] 'Abdullâh Jawâdî Âmulî, *Manzilat-e 'Aql dar Handese-ye Ma'refat-e Dînî*. Qum: Isrâ', 1389 H.S.

[106] Muḥammad Taqiy Mishbâḥ Yazdî, *Âmûzesy-e Falsafeh*, Isfahan: Markaz Taḥqîqât Rawâne'î Qâemiyeh, t.th.

[107] Sarlito Sarwono, *Pengantar Pskologi Umum*, Jakarta: Rajawali Pers, 2016, cet. IV.

[108] Bimo Walgito, *Pengantar Psikologi Umum*, Yogyakarta: Andi, 2010.

[109] Yustinus Semiun, *Kesehatan Mental*, Yogyakarta: Kanisius, 2006.

[110] Sutardjo Wiramihardja, *Pengantar Psikologi Abnormal*, Bandung: Refika Aditama, 2005.

[111] Richard Gross, *Psychology: The Science of Mind and Behaviour*, Oxon: Hodder Education, 2014, cet. VI.

[112] Deborah Beidel, *et.al.*, *Abnormal Psychology*, New Jersey: Pearson Education, 2012, cet. II.

[113] Ann M. Kring, *et.al..*, *Abnormal Psychology, ...*

[114] Dinesh Bhugra (ed.), *Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies*, New York: Routledge, 1996.

[115] Harold G. Koenig (ed.), *Handbook of Religion and Mental Health, ...*; Harorld G. Koenig, *Faith and Mental Health: Religious Resources for Mental Healing, ...*

[116] Peter Verhagen, dkk., *Religion and Psychiatry: beyond Boundaries*, Oxford: John Willey & Sons, Ltd., 2010.

[117] James Boehnlein (ed.), *Psychiatry and Religion: The Convergence of Mind and Spirit*, Washington: American Psychiatric Press, 2000.

[118] Harris L. Friedman dan Glenn Hartelius (ed.), *The Willey-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology, ...*

---

[119] Ibn Sînâ, *al-Nafs min Kitâb al-Syifâ'*. Qum: Maktab al-I'lâm al-Islâmiy, 1417 H.

[120] al-Ḥakîm at-Tirmidzî, *Bayân al-Farq bayna ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu'âd wa al-Lubb*; *Ghawr al-Umûr*.

[121] Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Iḥyâ' 'Ulûm ad-Dîn*; *Misykât al-Anwâr*; *Ma'ârij al-Quds fi Madârij Ma'rifat an-Nafs*, Beirut: Dâr al-Âfâq al-Jadîdah, 1975.

[122] al-Fakhr ar-Râzî, *Kitâb an-Nafs wa ar-Rûḥ wa Syarh Quwâhumâ, ...*; *Mafâtîh al-Ghayb, ...*

[123] Muḥyiddîn Ibn 'Arabî, *Tafsîr Ibn 'Arabî; Raḥmah min ar-Raḥmân; Fushush al-Ḥikam*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiy, t.th.; al-Futuḥât al-Makiyyah, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

[124] Ibn Taimiyyah, *Amrâdh al-Qulûb, ...*

[125] Ibn al-Qayyim, *Ighâtsah al-Lahafân fî Maqâshid asy-Syaithân*; *Kitâb ar-Rûḥ*, Mekah: Dâr 'Âlam al-Fawâ'id, 1433 H.

[126] Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*; *al-Ḥikmah al-Muta'âliyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, j. VIII-IX. Beirut: Dâr Iḥyâ' at-Turâts al-'Arabiy, 2002; *Kasr al-Ashnâm al-Jâhiliyyah*, Teheran: Mujtama' Imâm Khomeinî, 1381 H.S.

[127] Muhammad 'Utsman Nejati, *Al-Qur'ân wa 'Ilm an-Nafs*, Kairo: Dâr asy-Syurûq, 2001; *Madkhal ilâ 'Ilm an-Nafs al-Islâmiy*, Kairo: Dâr asy-Syurûq, 2001.

[128] Malik Badri, *Azamah 'Ulamâ al-Nafs al-Muslimîn*, Ammah: Dibono, 2010.

[129] Dadang Hawari, *Al-Qur'an: Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*; Manajemen Stres, Cemas, dan Depresi, Jakarta: FKUI, 2016, cet. II; *Skizofrenia: Pendekatan Holistik pada Gangguan Jiwa*, Jakarta: FKUI, 2009, cet. V.

[130] Djamaludin Ancok dan Fuat Nashori Suroso, *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi, ...*

[131] Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami, ...*

[132] Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami, ...*

[133] Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam, ...*

[134] Abdul Rahman Shaleh, *Psikologi: Suatu Pengantar dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Prenamedia Group, 2015.

[135] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi tentang Elemen Psikologi dari Al-Qur'an, ...*

[136] M. Darwis Hude, *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Erlangga, 2006.

[137] Sâmir 'Abdurraḥmân Rasywânî, *Manhaj at-Tafsîr al-Maudû'î li al-Qur'ân al-Karîm: Dirâsah Naqdiyyah, ...*, hal. 141-216.

[138] M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Tangerang Selatan: Lantera Hati, 2013, hal. 385.

[139] 'Abdussattâr Fatḥullâh Sa'îd, *al-Madkhal ilâ at-Tafsîr al-Mawdhû'î*, Kairo: Dâr at-Tawzî' wa an-Nasyr al-Islâmiyyah, 1991, cet. II, hal. 56-57.

[140] M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an, ...*, hal. 389.

[141] Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Obor, 2008.

[142] Renée Spencer, dkk., "Philosophical Approaches to Qualitative Research", dalam Patricia Leavy (ed.), *The Oxford Handbook of Qualitative Research*, Oxford: OUP, 2014, hal. 81-98.

[143] Ḥamîd Parsâniyâ, *Ravesysyenâsiy-e Intiqâdî-ye Ḥikmat-e Shadrâ-î*, Qum: Kitâb-e Fardâ, 1389 H.S, hal. 137-157.

[144] Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, Bogor: Akademia, 2004, hal. 121-127.

[145] David Ingram, *Habermas: Introduction and Analysis*, London: Cornell University Press, 2010, hal. 95-113.

[146] Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Posmodernis*, Bogor: Akademia, 2004, hal. 121-127.

[147] Muḥammad ‘Ali Rezâ’î Eshfahânî, *Manthiq-e Tafsîr-e Qor’ân*, Qum: Jâmi’ah al-Mostafa al-‘Âlamiyyah, 1429 H.

[148] David Ingram, *Habermas: Introduction and Analysis*, London: Cornell University Press, 2010, hal. 95-113.

BAB II

AKAR DISKURSIF TERKAIT FONDASI PSIKOPATOLOGI ISLAM

Dalam kamus-kamus psikologi disebutkan bahwa psikopatologi memiliki dua pengertian.[1] Pertama, ia merupakan suatu studi tentang penyakit mental, gangguan mental, dan gejala-gejala abnormal pada mental. Kedua, ia berarti manifestasi dari gangguan perilaku atau mental. Dengan kata lain, dalam pengertian pertama, psikopatologi merupakan suatu disiplin ilmu atau subdisiplin ilmu lainnya—khususnya psikologi dan psikiatri, sedangkan dalam pengertian yang kedua ia berarti gangguan mental atau perilaku.[2] Dalam pengertiannya yang pertama psikopatologi sepadan dengan istilah psikologi abnormal, psikiatri, atau disiplin ilmu apa pun yang membahas masalah gangguan jiwa sedangkan dalam pengertiannya yang kedua ia sepadan dengan istilah gangguan jiwa.

Pada bab ini penulis akan memaparkan akar-akar konseptual dalam diskursus ilmiah yang bisa dikaitkan dengan fondasi psikopatologi Islam, dengan istilah psikopatologi dalam pengertiannya yang pertama, yaitu psikopatologi sebagai suatu disiplin ilmu. Pemaparan tersebut penulis bagi ke dalam tiga aspek secara umum, yaitu diskursus tentang teori dasar gangguan jiwa, diskursus tentang struktur dasar disiplin ilmu, dan diskursus tentang ilmu jiwa Islami.

Pembagian seperti ini diperlukan karena tujuan utama penelitian ini, yaitu formulasi fondasi psikopatologi Islam, didasarkan pada asumsi-asumsi yang diperdebatkan oleh para ahli dalam tiga aspek diskursus tersebut. Contohnya adalah enam asumsi berikut. Pertama, bahwa setiap disiplin ilmu itu memiliki fondasi (*mabânî*). Kedua, salah satu bagian dari fondasi ilmu adalah struktur dasarnya. Ketiga, struktur dasar ilmu mencakup asumsi dasar (*mabâdi'*), subjek kajian (*mawdhû'*), problematika (*masâ'il*), metode (*manhaj*), dan komunitas ahli. Keempat, salah satu asumsi dasar terpenting dalam struktur dasar disiplin ilmu adalah konsep tentang subjek kajiannya. Kelima, subjek kajian

utama psikopatologi adalah gangguan jiwa dan faktor-faktor penyebabnya. Keenam, psikopatologi Islam merupakan disiplin ilmu yang bersifat multi atau interdisipliner, yang mencakup ilmu saintifik, filosofis, sufistik, dan skriptural. Asumsi pertama hingga keempat telah dibahas dan diperdebatkan oleh para ahli logika klasik dan filsafat ilmu. Asumsi kelima diperdebatkan oleh para ahli di ranah filsafat, psikologi, dan psikiatri ketika mereka membahas konsep gangguan jiwa dan posisinya dalam psikopatologi. Asumsi keenam diperdebatkan oleh para ahli psikologi Islam kontemporer dan memiliki akar-akar pembahasan dalam literatur ilmu jiwa Islam klasik, seperti ilmu tafsir-hadis, tasawuf, filsafat Islam, akhlak, akidah, kedokteran rohani; juga terkait dengan pembahasan para psikiater kontemporer yang mengajukan pendekatan Islami.

A. Teori Dasar Gangguan Jiwa

Para ahli berbeda pandangan tentang teori dasar gangguan jiwa. Perbedaan pandangan tersebut mencakup perbedaan tentang konsep dasar gangguan jiwa itu sendiri dan dimensi-dimensi faktor penyebabnya.

1. Konsep Dasar Gangguan Jiwa

Apa pengertian gangguan jiwa? Pertanyaan seperti ini seperti mudah untuk dijawab namun sebenarnya tidak demikian. Ketika ada orang yang mengaku bertemu dengan malaikat Jibril dan diangkat menjadi nabi, banyak orang akan kebingungan menanggapinya: apakah dia pembohong, benar-benar nabi, mengalami halusinasi, atau terkena gangguan jiwa? Al-Qur’an (adz-Dzâriyât/51: 52) menceritakan bahwa para nabi dan rasul sejak dahulu sering dituduh gila (terkena gangguan jiwa). Dalam PPDGJ-III (Pedoman Penggolongan dan Diagnosis Gangguan Jiwa edisi ketiga) yang disusun oleh Kemenkes (Kementrian Kesehatan) Republik Indonesia, disebutkan bahwa waham (delusi) yang menetap, seperti pengalaman inderawi yang tak wajar (biasanya bersifat mistik atau mukjizat), merupakan gejala skizofrenia.[3] Dengan konsep seperti ini pengalaman luar biasa para nabi itu akan terkategori sebagai gangguan jiwa. Tentunya para pengiman agama apa pun yang percaya dengan realitas pengalaman kenabian tidak bisa mudah menerima konsep seperti ini.

Kasus homoseksualitas dan depresi juga bisa menggambarkan ketidakmudahan seperti ini. Dalam kasus homoseksualitas, dalam DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder*) edisi kedua, APA (*American Psychiatric Association*)

menggolongkannya sebagai gangguan jiwa, namun di edisi ketiga dan seterusnya tidak demikian.[4] Kemudian dalam kasus depresi, ketika seseorang merasa kecewa berat dengan kegagalan, kemudian putus asa hingga ingin bunuh diri, apakah perasaan tersebut merupakan gangguan jiwa ataukah normal namun disikapi secara salah? Apakah jika suatu perasaan itu bersifat abnormal, ia lantas disebut gangguan jiwa?

Para pakar filsafat, psikologi, dan psikiatri telah banyak membahas masalah ini, juga menghasilkan beragam pandangan dan pilihan istilah. Ilmu medis dan cabang-cabangnya, seperti psikiatri, sebagai ilmu yang mengkaji kondisi sakit dan sehat tentu akan dipengaruhi oleh konsep dan istilah sakit-sehat itu sendiri. Namun ketika hal ini diaplikasikan ke aspek psikis manusia, sebagian ahli medis lebih memilih istilah gangguan daripada sakit. Secara umum istilah sakit sendiri ternyata dikonseptualisasikan secara beragam. Sehingga sekalipun istilah sakit itu sepadan dengan istilah gangguan, namun sebenarnya ada beragam makna yang terkandung di dalamnya.

Dalam filsafat medis, menurut Boorse (2011) ada lima pandangan umum tentang konsep penyakit, yaitu konsep yang bersifat medis, subjektif, statistis, normatif, dan biologis.[5] Pertama, konsep medis manyatakan bahwa penyakit itu adalah suatu kategori yang ditentukan oleh para dokter. Kedua, konsep subjektif menyatakan bahwa penyakit itu adalah perasaan subjektif dari orang yang mengalaminya, baik berbentuk rasa sakit (*pain*), rasa tidak nyaman (*discomfort*), ataupun rasa tidak mampu (*disability*). Ketiga, konsep statistis menyatakan bahwa penyakit itu sebenarnya merupakan suatu abnormalitas yang dinilai secara statistis. Keempat, konsep normatif menyatakan bahwa penyakit itu sebenarnya merupakan penilaian terhadap sesuatu yang tidak sesuai dengan norma yang dianut. Kelima, konsep biologis menyatakan bahwa penyakit adalah suatu kondisi biologis baik berupa kegagalan dalam meraih kondisi yang bugar untuk bertahan hidup dan berkembang biak, ataupun kegagalan dalam beradaptasi dengan situasi lingkungan.

Salah satu tokoh utama pendukung konsep medis adalah Lawrie Reznek (1991). Ia mengatakan bahwa sesuatu itu dikategorikan sebagai penyakit hanya jika ia dilihat secara medis.[6] Dalam konteks penyakit jiwa atau gangguan jiwa, Reznek pada dasarnya juga setuju dengan konsep yang mengatakan bahwa gangguan jiwa itu harus bersifat abnormal—baik secara statistik, ideal, ataupun normatif—dan berbahaya, namun ia menilai bahwa hal tersebut harus dibatasi oleh pendekatan medis.[7] Sebagai contoh,

kecanduan narkotik itu memang bersifat abnormal dan berbahaya. Hanya saja bagi Reznek sebenarnya orang-orang yang kecanduan narkotik itu bukan korban suatu penyakit, melainkan orang-orang yang harus dibebaskan dari ketergantungan. Menurutnya hal tersebut lebih baik didekati secara hukum, bukan medis.[8] Dari penjelasan Reznek tampak cukup jelas bahwa konsep medis tentang penyakit itu berarti membatasi penilaian sakit—dan sehat sebagai lawannya—kepada komunitas ahli medis. Konsekuensinya, para filsuf, psikolog, atau agamawan, sebagai para ahli nonmedis, tidak berurusan dengan penilaian sakit dan sehat.

Berikutnya adalah konsep subjektif tentang penyakit. Sebelumnya telah disinggung bahwa Reznek selain mendukung konsep medis sebenarnya juga mendukung pandangan bahwa penyakit itu merupakan sesuatu yang dirasakan oleh seseorang, yang merupakan inti dari konsep subjektif. Berbagai sumber penting dalam klasifikasi gangguan jiwa, seperti DSM dan PPDGJ, juga memasukan sifat subjektif ini sebagai salah satu unsur penting dalam konsep gangguan jiwa.[9] Jika memang rasa subjektif dalam bentuk sakit, tidak nyaman, atau tidak mampu itu harus ada dalam setiap gangguan jiwa, maka konsekuensinya sebenarnya sekedar waham, seperti dalam kasus orang yang mengalami pengalaman bertemu malaikat Jibril, belum bisa menjadi dasar untuk menilai suatu pengalaman sebagai gangguan jiwa.

Tentang konsep statistis, sebagaimana tampak dari penjelasan sebelumnya, kita juga bisa menjadikan Reznek sebagai tokoh pendukungnya, sekalipun ia tidak membatasi abnormalitas pada hitungan statistis, melainkan juga mencakup abnormalitas secara ideal dan normatif. Pembatasan gangguan pada abnormalitas statistis memang sulit diterima. Ini jelas karena banyak fakta yang menunjukkan bahwa sesuatu yang abnormal secara statistis itu tidak mungkin dinilai sebagai gangguan jiwa. Contohnya adalah orang yang memiliki kecerdasan genius. Sebaliknya, suatu kondisi yang normal secara statistis justru bisa dikategorikan sebagai penyakit atau gangguan. Contohnya, ketika suatu masyarakat ditimpa wabah tertentu, maka ketika jumlah orang yang terkena wabah tersebut menjadi mayoritas, itu akan disebut normal secara statistis namun juga merupakan penyakit.

Tentang konsep normatif, Boorse mengatakan bahwa hampir semua penulis memosisikan penilaian-penilaian kesehatan/penyakit sebagai bersifat normatif, baik secara menyeluruh atau sebagian.[10] Kasus homoseksualitas bisa menjadi contoh yang sangat jelas. Agamawan yang umumnya menilai homoseksualitas sebagai sesuatu yang terlarang akan menganggapnya pelanggaran terhadap

norma agama. Di sisi lain, orang-orang liberal menganggapnya sebagai hak individu. Dengan demikian, bagi agamawan homoseksualitas itu akan dinilai sebagai gangguan jiwa, dan tidak demikian bagi para penganut liberalisme. Para penganut normativisme, seperti Foucault (1963), Canguilhem (1966), Szasz (1974), berpandangan bahwa konsep-konsep gangguan jiwa yang biasa digunakan dalam psikiatri itu adalah suatu mitos, tidak riil, dan hanya lbel yang diberikan oleh suatu komunitas sosial, padahal seharusnya diserahkan pada penilaian normatif masing-masing individu tentang kondisi buruk bagi dirinya.[11] Dengan konsep seperti ini, kecanduan narkotika, buta warna, delusi, bahkan kondisi yang disebut dalam bahasa keseharian sebagai gila total itu bukanlah gangguan jiwa selama individu terkait tidak menilainya sebagai kondisi buruk.

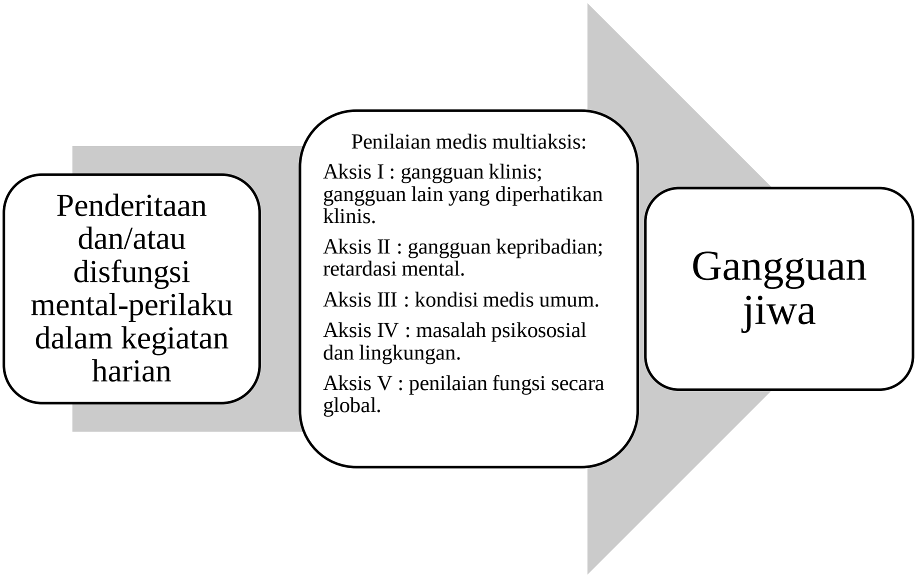
Terakhir adalah konsep biologis yang memiliki dua varian konsep, yaitu kebugaran dan adaptasi. Pendukung konsep varian pertama, seperti Kendell (1975) dan Scadding (1988) memandang bahwa penyakit atau gangguan itu merupakan kondisi yang menjadikan pemiliknya tidak mampu bertahan hidup atau berkembang biak.[12] Dengan konsep seperti ini, skizofrenia, depresi, dan homoseksualitas menjadi suatu penyakit yang asli karena jelas menurunkan harapan hidup dan perkembangbiakan. Berbeda dengan itu, Ryle (1947), yang merupakan pendukung varian konsep biologis kedua, memandang bahwa penyakit atau gangguan itu terkait dengan adaptasi yang relatif pada kondisi lingkungan tertentu.[13] Berdasarkan pandangan seperti ini, seorang yang tampak sehat dan normal akan dinilai berpenyakit ketika ia tidak bisa beradaptasi dalam suatu lingkungan, misalkan kondisi perang. Sebaliknya, ketika seseorang bertubuh kurus karena kekurangan gizi hingga tampak seperti orang sakit akan tetap disebut sehat jika ia mampu beradaptasi dengan kondisi sulit, seperti dalam masyarakat yang kekeringan dan kekurangan bahan pangan.

Dalam psikiatri, konsep gangguan jiwa yang paling penting adalah yang dirumuskan dalam DSM yang diterbitkan oleh APA, ICD yang diterbitkan oleh WHO, dan PPDGJ yang diterbitkan oleh Kemenkes RI.[14] Penjelasan tentang konsep gangguan jiwa dalam ketiga sumber tersebut sebenarnya tidak lepas dari konsep-konsep yang didiskusikan oleh para filsuf sebelumnya, melainkan berupa suatu bentuk kombinasi tertentu. Ini tidak berarti bahwa para psikiater mengadopsi konsep mereka dari para filsuf. Ini karena diskursus para filsuf tentang masalah ini justru datang setelah psikiatri ada, dan bahkan sebagian psikiater tidak begitu peduli dengan diskursus filsafat.

Medis	• **Konsep**: sakit merupakan penilaian ahli medis. • **Falsifikasi**: orang menderita namun tidak dinilai sakit oleh ahli medis.
Subjektif	• **Konsep**: sakit merupakan perasaan subjektif yang mengalaminya. • **Falsifikasi**: sebagian penyakit, seperti skizofrenia, belum tentu terasa subagai suatu penderitaan.
Statistis	• **Konsep**: sakit merupakan kondisi abnormal yang didasarkan pada perhitungan statistik. • **Falsifikasi**: sebagian penyakit bisa menjangkiti mayoritas masyarakat, namun tetap disebut penyakit.
Normatif	• **Konsep**: sakit merupakan penyimpangan dari norma tertentu yang dianut masyarakat. • **Falsifikasi**: penderitaan subjektif tetap disebut sakit sekalipun tidak menyimpang dari norma.
Biologis 1 (*survival*)	• **Konsep**: sakit merupakan kondisi yang membuat orang tidak mampu bertahan hidup atau berkembang biak. • **Falsifikasi**: sebagian penyakit, seperti skizofrenia, tidak selalu menghalangi kemampuan untuk bertahan hidup atau berkembang biak.
Biologis 2 (maladaptif)	• **Konsep**: sakit merupakan kondisi yang membuat seseoran tidak mampu beradaptasi dengan lengkungannya. • **Falsifikasi**: sebagian penyakit, seperti disfungsi seksual, tidak menghalangi seseorang untuk bisa beradaptasi dengan lingkungannya.

Gambar II.1. Konsep-Konsep Sakit/Gangguan dalam Filsafat Medis

Definisi di atas menunjukkan bahwa suatu kondisi psikis atau perilaku disebut gangguan jiwa jika ia *secara medis* dinilai memiliki sifat: menimbulkan *penderitaan* dan/atau menimbulkan *disabilitas* dalam kehidupan *sehari-hari* orang yang mengalaminya. Ini berarti definisi tersebut menggabungkan konsep medis, subjektif, dan biologis; juga seolah tidak memasukan konsep statistis dan normatif. Hanya saja, jika dilihat dalam lima aksis yang digunakan kanun-kanun tersebut, tampak bahwa aspek normatif pun diperhitungkan. Ini terlihat pada aksis keempat, yaitu masalah psikososial dan lingkungan. Di sisi lain, sifat keseharian menjadi batasan disabilitas untuk menghindari variasi sosial-budaya yang terlalu luas. Konsep seperti ini didasarkan pada ICD-10.[15] Konsekuensinya, kategori-kategori disabilitas di luar aktivitas keseharian tidak akan masuk dalam urusan psikiatri.



Gambar II.2. Konsep Gangguan Jiwa Dalam Psikiatri (PPDGJ)

Kemudian, dalam psikologi istilah abnormalitas tampaknya lebih sering digunakan dibanding istilah gangguan. Sekitar satu abad yang lalu Sigmund Freud (1901) menulis buku dengan istilah psikopatologi, namun saat ini, para psikolog umumnya lebih memilih istilah psikologi abnormal untuk hal yang sama.[16] Uniknya, para psikolog masih menggunakan istilah kesehatan mental[17], yang harusnya lawannya adalah penyakit mental, suatu istilah yang hampir tidak mereka gunakan. Untuk padanan abnormalitas mereka juga menggunakan istilah gangguan, sebagaimana yang digunakan oleh para psikiater. Namun, dalam literatur berbahasa Indonesia, berbeda dari kasus sehat yang disandarkan pada istilah mental, para psikologi lebih memilih menyandarkan istilah gangguan pada pada istilah jiwa (bukan mental)—suatu istilah yang juga digunakan oleh para psikiater. Tampak cukup aneh, kesehatan mental dilawankan dengan gangguan jiwa. Secara bahasa, harusnya kesehatan mental lawannya adalah penyakit mental, dan gangguan jiwa lawannya adalah stabilitas jiwa. Tentu saja masalah diksi seperti ini tidak begitu berarti jika konsep dan objek/referen yang ditunjuk oleh istilah penyakit, gangguan, dan abnormalitas; juga oleh istilah mental dan jiwa itu sama.

Jika istilah kunci yang digunakan adalah abnormalitas, maka tentu saja ia mengandaikan konsep tertentu tentang normalitas. Dalam konsep para filsuf sebelumnya, normalitas dan abnormalitas itu biasanya ditentukan berdasarkan statistis. Dalam psikologi, Wiramihardja (2007), menjelaskan bahwa kondisi abnormal itu berarti ketiadaan ciri-ciri mental yang sehat. Meminjam pandangan Kilander (1957), ia kemudian menjelaskan bahwa ciri-ciri kondisi mental yang sehat atau individu normal adalah memiliki: pertama, kematangan emosional yang mencakup disiplin diri, determinasi, dan kemandirian; kedua, kemampuan melihat realitas; kemampuan bersama dan bekerja sama; dan filsafat hidup.[18] Kedua ciri tersebut tentu saja bukan sesuatu yang ditetukan secara statistik, melainkan bisa natural atau normatif.

Di tempat lain, Kring, *et.al.* (2012) menjelaskan bahwa konsep gangguan jiwa itu mencakup empat karakter: penderitaan personal (*personal distress*), disabilitas, pelanggaran norma, dan disfungsi.[19] Konsep seperti ini berarti paduan antara konsep subjektif, biologis, dan normatif. Ini juga berarti sampai batas ini, psikologi sejalan dengan arus utama psikiatri, kecuali batasan *keseharian*. Sekali lagi, implikasi batasan ini sangat penting, karena tanpanya suatu gangguan jiwa itu bisa sangat variatif dalam lintas budaya dan sosial. Variasi yang luas seperti ini tampaknya menjadi alasan bagi sebagian pihak yang menganggap istilah gangguan atau penyakit itu terlalu kabur dan bahkan tak dapat didefinisikan, sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya.

Ciri Mental yang Sehat — Konsep: sakit = tidak sehat

- Emosi yang matang: disiplin diri, determinasi, dan mandiri.
- Mampu melihat realitas.
- Mampu bersosialisasi dan bekerja sama.
- Memiliki filsafat hidup.

Karakter Jiwa yang Terganggu — Konsep: gangguan jiwa mencakup empat karakter

- Penderitaan personal.
- Disabilitas.
- Pelanggaran norma.
- Disfungsi.

Gambar II.3. Konsep Gangguan Jiwa dalam Psikologi menurut Kilander dan Kring, *et.al*.

2. Ragam Dimensi dan Faktor Penyebab Gangguan Jiwa

Para ahli filsafat, psikiatri, dan psikologi memiliki beragam pendekatan atau paradigma yang menjadi dasar dalam studi mereka tentang gangguan jiwa. Ragam pendekatan dan paradigma ini melahirkan beragam konsep, teori, dan model dalam memahami dimensi-dimensi dan faktor-faktor penyebab gangguan jiwa.

Dalam filsafat, sejak lama para ahli mendiskusikan tentang hakikat jiwa dan relasinya dengan raga yang biasanya disebut dengan *mind-body problem*. Saat ini topik tersebut telah menjadi subdisiplin tersendiri yang diistilahkan dengan filsafat pikiran (*philosophy of mind*).[20] Menurut Mario Bunge (1987), pandangan utama para filsuf tentang problem ini bisa dipetakan ke dalam sepuluh posisi dalam dua kategori umum: monisme dan dualisme.[21] Para penganut monisme memandang bahwa jiwa dan raga itu merupakan satu realitas yang sama, sedangkan penganut dualis memandang bahwa keduanya adalah dua realitas yang berbeda. Para penganut monisme kemudian berbeda pandangan tentang apakah realitas yang satu tersebut berupa materi (materiaslisme eliminatif, materialisme reduksionis, materialisme emergentis), imateri (idealisme), ataukah netral (monisme netral).[22] Para penganut dualisme juga pada gilirannya berbeda pandangan tentang apa relasi antara jiwa dan raga yang merupakan dua realitas berbeda itu. Sebagian mereka memandang bahwa keduanya berinteraksi (interaksionisme), yang lain memandang keduanyanya terhubung kausalitas satu arah (epifenomenalisme), yang lain memandang keduanya bersifat sinkron (paralelisme), dan sisanya memandanga bahwa keduanya bersifat independen (otonomisme).[23] Masing-masing dari kesepuluh posisi tersebut memiliki implikasi yang khas terhadap studi tentang gangguan jiwa.

Pandangan materialisme eliminatif bisa dilihat dalam wujud psikologi behavioris yang dianut oleh Watson (1930). Baginya, jiwa sebagai suatu realitas supranatural merupakan warisan kuno agama-agama dan cara orang malas untuk menakut-nakuti masyarakat waktu dulu merespons berbagai fenomena kehidupan.[24] Ia juga berpandangan bahwa istilah kesadaran (*consciousness*) yang menjadi kata kunci utama psikologi saintifik yang didirikan oleh Wundt pada tahun 1879 hanya merupakan istilah pengganti dari istilah jiwa (*soul*) dengan makna yang sama.[25] Baginya baik jiwa ataupun kesadaran tidak bisa didefinisikan dan tidak berguna untuk memahami diri manusia.[26]

Berbeda dari materialisme eliminatif yang menihilkan jiwa dan kesadaran, materialisme reduktif memandang bahwa mental dan

kesadaran itu ada namun identik dengan suatu kondisi fisik. Place (1956), Smart (1959), dan Feigl (1958) merupakan tiga tokoh utama pendukung teori identitas pikiran dan otak. Ketiganya sepakat bahwa sebenarnya yang diceritakan oleh setiap orang sebagai kondisi pikiran, kesadaran, atau psikis pada hakikatnya merupakan kondisi otak.[27] Dalam formulasi yang lebih eksak mereka berkata bahwa utuk setiap P yang merupakan status psikis, maka ada N yang merupakan status otak, di mana $P = N$.[28] Teori seperti ini merupakan bentuk dari materialisme reduktif.

Mario Bunge yang merupakan pendukung materialisme emergentis memegang pandangan yang berbeda tipis dengan pandangan reduksionis. Ia sejalan dengan reduksionis tentang klaim bahwa status otak dengan status psikis itu identik.[29] Namun ia berbeda posisi dengan mereka dari sisi bahwa menurutnya kondisi psikis itu bukan fisik, melainkan suatu sifat baru yang muncul dari berfungsinya sistem saraf pusat, yang ia sebut psikon.[30] Bisa juga dikatakan bahwa perbedaan antara posisi emergentis dengan reduksionis adalah bahwa bagi reduksionis materi itu sama dengan fisik, sedangkan bagi emergentis tidak demikian.

Kemudian, posisi-posisi dualis, yaitu interaksionisme, epifenomenalisme, paralelisme, dan otonomisme tampak lebih sejalan dengan pemahaman orang awam. Interaksionis yang dipegang oleh Aristoteles dan para pemikir besar dalam budaya Islam, seperti Ibn Sînâ (w. 427 H/1037 M), ar-Râzî (w. 606 H/1209 M), dan Mullâ Shadrâ (w. 1045 H/1635 M), adalah pandangan yang paling sejalan dengan pemahaman orang awam.[31] Ketika muncul keinginan pada diri seseorang untuk melangkah, misalkan, dalam pemahaman awam hal itu akan diasumsikan bahwa keinginan tersebut merupakan kondisi psikis yang menjadi sebab bagi gerak tubuh yang merupakan kondisi fisik. Demikian pula, ketika seseorang lapar, maka dalam pemahaman awam hal tersebut akan diasumsikan bahwa kondisi fisik (perut kosong) menyebabkan suatu kondisi psikis (rasa lapar). Sedikit bergeser dari pemahaman awam, epifenomenalisme (Davidson)[32] menolak asumsi bahwa kondisi psikis bisa menyebabkan sesuatu pada fisik, sedangkan paralelisme (Leibniz)[33] dan otonomisme (Wittgenstein)[34] menilai bahwa sebenarnya tidak ada aksi-reaksi antara fisik dan psikis, melainkan hanya suatu kondisi sinkron atau bahkan sebenarnya sama sekali tidak ada kaitan antara keduanya.

Tabel II.1. Sepuluh Posisi Utama dalam Filsafat Relasi Jiwa dan Tubuh (Bunge dan Ardila, 1987)

Monisme		Dualisme	
M1	*Idealisme*, *panpsikisme*, dan *fenomenalisme*: Segala sesuatu adalah ψ (Berkeley, Fichte, Hegel, Fechner, E. Mach, akhir W. James, Whitehead, Teilhard de Chardin, B. Rensch)	D1	*Otonomisme*: φ dan ψ masing-masing bersifat independen secara mutual (Wittgenstein)
M2	*Monisme netral* atau *doktrin dua aspek*: φ dan ψ ragam manifestasi dari satu substansi netral yang tidak diketahui (Spinoza, W. James dan Russell pada suatu waktu, R. Carnap, M. Schlick, dan H. Feigl)	D2	*Parallelisme*: φ dan ψ bersifat paralel atau sinkron (Leibniz, R. H. Lotze, W. Wundt, J. H. Jackson, Freud muda, sebagian pengikut psikologi Gestalt)
M3	*Materialisme eliminatif*: tidak ada ψ (J. B. Watson, B. F. Skinner, A. Turing)	D3	*Epifenomenalisme*: φ memproduksi atau mengakibatkan ψ, dan tidak sebaliknya (Hobbes, C. Vogt, T. H. Huxley, C. D. Broad, A. J. Ayer)
M4	*Materialisme reduktif* atau *fisikalis*: status ψ adalah status φ (Epicurus, Lucretius, Hobbes, La Mettrie, d'Holbach, I. P. Pavlov, K. S. Lashley, J. J. C. Smart, D. Armstrong, W. V. Quine)	D4	*Animisme*: ψ menganimasi, mengontrol, menyebabkan atau mempengaruhi φ, dan tidak sebaliknya (Plato, Augustine, psikologi kognitif komputasionis yang memandang bahwa manusia hidup sesuai dengan program immaterial yang terinstal pada dirinya)
M5	*Materialisme emergentis*: ψ adalah biofungsi yang khusus (Diderot, S. Ramon y Cajal, T. C. Schneirla, D. Hebb, A. R. Luria, D. Bindra, V. Mountcastle, J. Olds, H. Jerison)	D5	*Interaksionisme*: φ dan ψ berinteraksi, otak adalah basis material dari mental (Descartes, W. McDougall, Freud matang, W. Penfield, R. Sperry, J. C. Eccles, K. R. Popper, N. Chomsky)

Catatan: φ adalah simbol untuk raga (atau fisik) dan ψ simbol untuk mental.

Implikasi dari beragam teori di atas terhadap studi gangguan jiwa cukup jelas. Monisme materialis, baik yang eliminatif, reduksionis, ataupun emergentis, akan membatasi investigasinya pada faktor-faktor material. Sebaliknya, monisme idealis akan membatasi kajiannya pada faktor-faktor subjektif, karena bagi

mereka yang benar-benar riil itu hanyalah subjek yang memersepsi berbagai realitas. Eksistensialisme dan fenomenologi, seperti yang dibela oleh Husserl, Merlau-Ponty, Heidegger, Gadamer, juga para tokoh hermeneutika—seperti Dilthey, dalam konteks analisis subjektif seperti ini bisa disejajarkan dengan para penganut monisme idealis.[35] Di sisi lain, monisme netral, dualisme interaksionis, dan epifenomenalis bisa lebih leluasa melakukan analisis berbagai faktor dalam dimensi psikis dan fisis, karena kedua dimensi tersebut mereka asumsikan sebagai nyata terkait dengan kondisi kejiwaan.

Penting juga untuk dicatat, bahwa selain sepuluh posisi di atas dan sejumlah posisi yang bisa disejajarkan dengannya masih ada posisi-posisi lain yang dianut oleh para filsuf. Di antaranya posisi penganut konstruktivisme sosial, seperti Kuhn, Latour, dan Bloor, dan mazhab kritis seperti Habermas.[36] Kedua aliran filsafat ini menekankan faktor-faktor sosial terhadap persoalan apa pun. Implikasinya, ketika diterapkan pada problem gangguan jiwa, mereka akan memosisikan faktor sosial sebagai perhatian utama, jika bukan satu-satunya. Gerakan antipsikiatri yang pernah muncul sejak dekade 1960, seperti yang diusung oleh Cooper, Laing, dan Szasz.[37], tampaknya sangat dipengaruhi oleh aliran filsafat ini.

Dalam psikiatri umumnya disepakati bahwa dimensi psikis, fisis, dan sosial merupakan tiga dimensi penting dalam memahami faktor-faktor yang mempengaruhi gangguan jiwa.[38] Yang bisa diperdebatkan adalah dimensi religio dan spiritual, dengan pengertian religiusitas sebagai keyakinan terhadap realitas transendental dibalik dunia yang tampak, dan spiritualitas sebagai pemaknaan terhadap kehidupan dan tujuannya.[39]

Para psikiater pada dasarnya berposisi netral terhadap kebenaran ajaran religius ataupun spiritual. Ketika mereka menghadapi isu religius dan spiritual dari pasien, mereka tidak berurusan dengan apakah itu benar atau tidak, melainkan hanya melihatnya dalam konteks pemaknaan, penyembuhan, dan hubungannya dengan tujuan-tujuan terapi.[40] Bhugra (1996) bahkan mengatakan bahwa berbagai data tentang pengaruh positif agama terhadap penyembuhan gangguan jiwa sama sekali tidak membuktikan kebenaran klaim metafisisnya, karena delusi juga bisa memiliki relasi positif yang sama.[41]

Koenig (2005) mengatakan bahwa pada periode tahun 1960-1970 belum tersedia data tentang relasi agama/spiritualitas dan kesehatan mental dalam populasi yang umum.[42] Ia juga mengatakan bahwa yang tersedia waktu itu hanya studi tentang sejumlah komunitas pelajar dan hasilnya menunjukkan bahwa

religiusitas itu berkorelasi negatif dengan kesehatan mental, khususnya terkait erat dengan perfeksionisme, pengasingan diri, rasa tidak aman, depresi, dan kekhawatiran.[43] Ia kemudian lebih lanjut menjelaskan bahwa berbagai studi sejak tahun 1980 mulai menjangkau ruang lingkup yang lebih luas mencakup penilaian terhadap orang-orang dewasa, penggunaan metode *sampling* yang random dan sistematik, kontrol terhadap variabel-variable, dan rentang waktu yang panjang.[44] Berbagai studi tersebut menunjukkan relasi positif antara religiusitas dan spiritualitas dengan rasa sejahtera, bahagia, puas, harapan, optimis, kepemilikan tujuan hidup yang positif, kualitas hidup yang baik, sikap murah hati, pemaaf, altruis, dan kepedulian sosial.[45]

Dalam psikologi, para ahli melakukan studi terhadap kondisi abnormal berdasarkan sejumlah model. Sebagaimana dijelaskan oleh Beidel (2012), saat ini ada empat model yang digunakan oleh para psikolog, yaitu model biologis, model psikologis, model sosiokultural, dan model biopsikososial.[46] Selain itu, aliran psikologi transpersonal yang khusus mengkaji dimensi spiritual dalam diri manusia juga telah memiliki khazanah tentang hubungan spiritualitas dengan gangguan jiwa.[47] Sehingga model transpersonal bisa ditambahkan ke dalam ragam model yang digunakan dalam psikologi.

Biopsikologi merupakan aplikasi ilmu biologi ke dalam psikologi. Menurut Kalat (2016), ada empat kategori penjelasan biologis dalam problem-problem psikis, yaitu fisiologis, ontogenesis, evolusioner, dan fungsional.[48] Penjelasan fisiologis adalah penjelasan tentang kaitan antara kondisi psikis dengan otak atau organ lainnya. Penjelasan ontogenesis merupakan deskripsi tentang bagaimana kondisi psikis berkembang dan dipengaruhi oleh gen, nutrisi, pengalaman, dan berbagai interaksi. Penjelasan evolusioner merupakan suatu usaha rekonstruksi historis jangka panjang tentang perilaku individu dan struktur biologisnya. Lalu penjelasan fungsional menggambarkan mengapa suatu struktur atau perilaku berevolusi sebagaimana yang ada.

Sebagai contoh dalam konteks gangguan jiwa, Wiramihardja (2007) menjelaskan bahwa ada empat faktor biologis penting yang menjadi penyebab skizofrenia, yaitu keturunan, biokimiawi, faktor faal syaraf, dan faktor anatomi syaraf.[49] Secara keturunan, anak-anak yang memiliki kedua orang tua penderita skizofrenia dan anak-anak kembar identik atau dari satu zigot dari orang tua dengan skizofrenia, mendapat sejumlah besar gen skizofrenia, memiliki resiko sangat besar mendapatkan skizofrenia. Secara biokimiawi,

orang yang mengalami skizofrenia memiliki kelebihan jumlah dopamine di otak, khususnya di lobus frontal.

Secara faal saraf, skizofrenia terkait dengan ketidakseimbangan antara proses eksoitatorik dan hambatan, juga gugahan otonomik yang tidak selaras. Secara anatomi syaraf, salah satu struktur utama otak yang abnormal terkait dengan skizofrenia adalah pembesaran ventrikel.

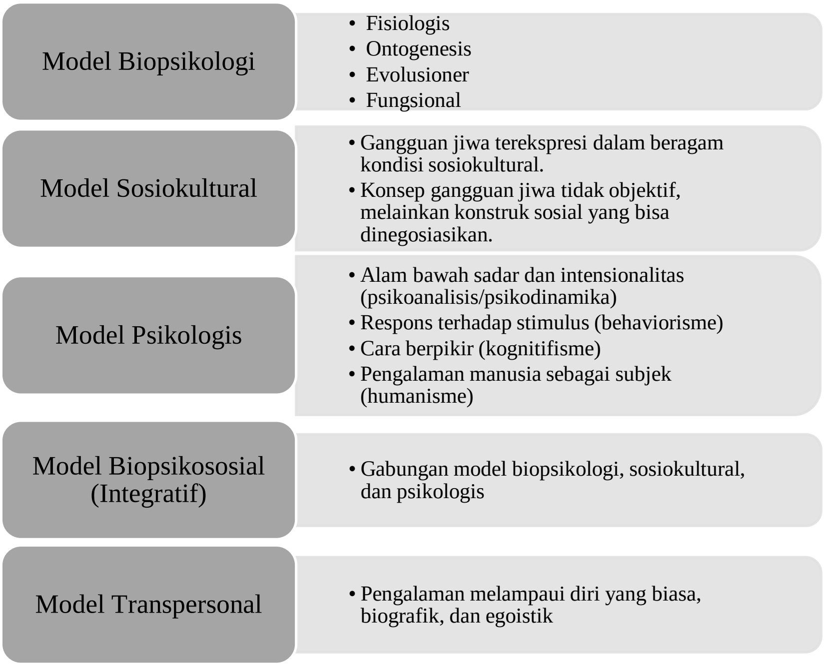
Dalam model psikologis, menurut Beidel, *et.al.* (2012) ada empat submodel: psikoanalitik, behavioral, kognitif, dan humanis.[50] Psikoanalisis sejak awal memang sangat perhatian dengan masalah gangguan jiwa. Dalam tahap berikutnya ia diserang dari berbagai sisi terutama dari sisi validitasnya sebagai sains, hingga mengalami jatuh-bangun. Saat ini psikoanalisis masih menjadi pendekatan penting yang menekankan faktor alam bahwa sadar (*unconscioussness*) dan intensionalitas dalam melihat problem kejiwaan. Di sisi lain, behaviorisme muncul untuk menggeser studi psikologi dari yang bersifat introspektif menjadi bersifat observatif. Watson (1930), sebagai salah satu tokoh terpenting generasi awal aliran ini, mengawali manifestonya dengan mendeklarasikan psikologi instropektif sebagai sama sekali tidak saintifik.[51]

Dalam perkembangannya aliran ini juga mengalami kritik dari berbagai sisi, namun tetap bertahan hingga saat ini dalam melihat problem kejiwaan dari sisi stimulus dan respons (S-R) terhadap perilaku individu. Kemudian, kognitivisme muncul sebagai salah satu kritik terhadap behaviorisme. Lieberman (1979) dan Natsoulas (1978) yang merupakan tokoh kognitivisme mengajak para psikolog untuk kembali melakukan studi introspektif terhadap kesadaran yang telah diabaikan oleh behaviorisme.[52] Dalam perkembangannya kognitivisme pun mengalami berbagai kritik namun tetap bertahan hingga sekarang sebagai pendekatan yang menekankan aspek kognisi dalam melihat problem kejiwaan. Setelah kognitivisme, muncul aliran lain, yaitu humanisme. Berangkat dari fenomenologi, para tokoh psikologi humanis lebih menekankan aspek pengalaman manusia sebagai subjek dibandingkan dunia di luarnya.[53] Dengan begitu aliran ini pada dasarnya memiliki kesamaan dengan kognitifisme dari sisi penekanan pada aspek introspektif dari problem kejiwaan.

Model sosiokultural tentang gangguan jiwa saat ini dikaji dengan nama psikopatologi kultural. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Beidel, *et.al.* (2012), model ini menekankan bagaimana suatu gangguan jiwa itu terekspresi dalam beragam kondisi sosiokultural.[54] Selain itu, Maddux dan Winstread (2016) menjelaskan bahwa model seperti ini berangkat dari asumsi bahwa

psikopatologi dan gangguan mental bukanlah istilah yang kebenarannya bisa ditemukan atau didefinisikan secara objektif, melainkan suatu konstruksi sosial yang bisa dinegosiasikan.[55] Namun demikian ia juga menjelaskan bahwa hal tersebut tidak berarti model ini berangkat dari asumsi bahwa fenomena gangguan jiwa itu tidak ril dan tidak dapat dikaji secara saintifik, justru sebaliknya.[56]

Tsai, *et.al.* (2002) menjelaskan berbagai contoh tentang studi psikopatologi kultural tentang berbagai jenis gangguan jiwa, salah satunya skizofrenia.[57] Dalam penjelasannya ia mengatakan bahwa di satu sisi banyak studi menunjukkan bahwa aspek-aspek inti dari skizofrenia memang tidak terlalu dipengaruhi oleh kultur (seperti kategori negara maju-berkembang, pria-wanita, dan asosiasinya dengan gangguan otak), namun di sisi lain sejumlah studi juga menunjukkan adanya pengaruh sosiokultural tertentu (seperti pada kelompok imigran di Inggris yang berasal dari Afrika dan Karibia).[58] Ini menunjuakan bahwa skizofrenia itu sangat dipengaruhi tekanan eksternal seperti kerasnya tantangan hidup di perantauan.



Gambar II.4. Ragam Model tentang Dimensi-Dimensi Gangguan Jiwa

Model berikutnya adalah kombinasi dari berbagai model sebelumnya yang disebut dengan model biopsikososial. Barlow dan Duran (2015) menjelaskan bahwa pendekatan biopsikososial dalam studi tentang gangguan jiwa berangkat dari asumsi bahwa melihat sebagian dimensi saja yang menjadi faktor menyebab suatu gangguan jiwa tidaklah memadai, melainkan diperlukan suatu pandangan yang multidimensional.[59] Sebagai contoh mereka mengatakan bahwa skizofrenia tidak mungkin hanya dilihat sebagai akibat dari ketidakseimbangan kimiawi tanpa dipertimbangkan berbagai sebab lainnya. Faktor biologis memang mempengaruhi skizofrenia, namun faktor lainnya, seperti psikologis (stres dan reaksi emosional berlebihan) dan sosial (relasi keluarga yang buruk), juga sangat berpengaruh. Karenanya, para pendukung pendekatan biopsikososial berusaha membangun teori komprehensif tentang gangguan jiwa, sehingga model atau pendekatan seperti ini kadang disebut juga dengan pendekatan integratif.

Model terakhir adalah model transpersonal. Secara umum psikologi transpersonal pada awalnya merupakan perpanjangan dari psikologi humanis.[60] Pengalaman transpersonal, yang secara literal berarti melampaui person, merupakan suatu istilah yang tidak mudah didefinisikan karena bergantung pada batasan makna person atau diri (*self*) yang memang dimaknai secara beragam. Jika kita mengikuti Maslow (1968), maka kita bisa mengartikan person sebagai pengalaman diri kita yang biasa, biografik, dan egoistik, sehingga transpersonal menjadi berarti suatu pengalaman yang melampaui sifat biasa, biografik, dan egoistik itu.[61] Dalam pengertian ini, pengalaman transpersonal juga menjadi berbeda dari pengalaman spiritual—seperti yang sebelumnya telah dijelaskan terkait dengan psikiatri. Pengalaman spiritual dalam psikiatri lebih memberikan penekanan pada aspek perhatian pada makna dan tujuan hidup, yang bisa saja tetap bersifat biasa, biografik, dan egoistik.

Sebagian tokoh menjadikan psikologi transpersonal sebagai suatu pendekatan untuk meneliti masalah kesehatan dan gangguan jiwa. Tentunya melihat problem gangguan jiwa dari sudut pandang transpersonal pada dasarnya berarti melihat hubungan antara pengalaman transpersonal dengan kesehatan atau gangguan jiwa. Dalam konteks ini MacDonald *et.al*. (2013) mengatakan bahwa banyak studi yang mencoba melihat hubungan antara meditasi dengan penyembuhan berbagai penyakit khususnya yang terkait dengan kondisi stres.[62] Selain itu Grof (2010), yang merupakan salah satu tokoh penting dalam psikologi transpersonal, telah

mengembangkan suatu metode terapi yang dinamakan dengan *Holotropic*.[63] Metode ini memadukan antara filsafat perenial, samanisme, dan medis dalam proses terapi bagi orang-orang yang memiliki keluhan gangguan jiwa ataupun sakit fisik.

B. Struktur Dasar Disiplin Ilmu

Urgensi pembahasan tentang fondasi psikopatologi sangat bergantung pada asumsi yang dipegang tentang struktur dasar disiplin ilmu. Dalam sejarahnya, topik struktur dasar disiplin ilmu telah dibahas oleh para ahli logika, khususnya dalam tradisi berbahasa Arab. Memasuki awal abad dua puluh, para filsuf juga ramai membicarakan topik ini sebagai respons terhadap pandangan positivisme yang menyatakan bahwa satu-satunya pengetahuan yang layak untuk dipegang adalah yang bisa diverifikasi secara objektif melalui observasi. Dalam perkembangannya pandangan seperti ini menuai banyak kritik yang melahirkan beragam posisi alternatif. Pembahasan tentang masalah ini bisa dilihat dari dua ranah diskursus, yaitu diskursus elemen pengetahuan dalam logika klasik dan diskursus demarkasi sains dan nonsains.

1. Elemen Pengetahuan dalam Logika Klasik

Dalam logika klasik, sebagian ahli membahas masalah elemen pengetahuan di bagian akhir pembahasan logika material pada karya mereka. Dalam bahasa Arab, istilah yang mereka gunakan adalah *ajzâ' al-'ulûm* (bagian-bagian ilmu).[64] Istilah ilmu di sini bukanlah ilmu secara umum, melainkan kekhususan tentang ilmu yang telah disusun menjadi disiplin tertentu, yang diistilahkan dengan *'ulûm mudawwanah*. Menurut mereka setiap disiplin ilmu seperti ini memiliki tiga elemen: subjek (*mawdhû'*), problematika (*masâ'il*), dan fondasi (*mabâdi'*). Tiga istilah ini harus dipahami secara hati-hati karena berangkat dari asumsi-asumsi dasar dan konsep-konsep penjelas yang diungkapkan dalam istilah-istilah teknis yang rigid. Dari beragam konsep rigid mereka ada tiga poin penting yang relevan untuk dijelaskan di sini.

Pertama, al-Qazwînî (w. 675 H/1276 M) dan at-Taftazânî (w. 792 H/1390 M) berkata bahwa subjek setiap disiplin ilmu adalah sesuatu yang dikaji predikat-predikat esensialnya (*'awâridh dzâtiyyah*).[65] Predikat esensial sendiri merupakan suatu istilah teknis yang digunakan oleh para ahli logika dalam analisis mereka terhadap tipe-tipe predikat. Asumsi dasarnya adalah bahwa setiap disiplin ilmu itu diformulasikan dalam pernyataan-pernyataan (*qadhiyyah*). Setiap pernyataan disusun oleh terma subjek (*mawdhû'*), terma predikat (*maḥmûl*), dan kopula (*nisbah*) yang

merupakan relasi antara terma subjek dan predikat tersebut.[66] Sebagai contoh, dalam ilmu fisika hukum Newton II menyatakan bahwa setiap benda bergerak itu dikenai gaya yang berbanding lurus dengan massa dan percepatannya (F=m.a). Dalam pernyataan tersebut terma subjeknya adalah ‘benda yang bergerak’, terma predikatnya adalah ‘dikenai gaya yang berbanding lurus dengan massa dan percepatannya’, dan kopulanya secara tidak eksplisit mewakili makna ‘adalah’ (‘*is’* dalam bahasa Inggris). Benda yang bergerak sebenarnya bisa diberikan banyak predikat, seperti dalam ungkapan ‘benda yang bergerak itu bagus’, ‘benda yang begerak itu murahan’, atau ‘benda yang bergerak itu akan menabrak pohon’. Hanya saja, predikat-predikat seperti ‘bagus’, ‘murahan’, dan ‘akan menabrak pohon’ bagi benda yang bergerak itu berbeda dari predikat ‘dikenai gaya yang berbanding lurus dengan massa dan percepatannya’. Perbedaannya terletak pada bahwa predikat yang terakhir ini valid bagi benda yang bergerak karena *esensi*-nya sendiri sebagai benda yang bergerak, bukan karena sesuatu yang lain; sedangkan predikat-predikat sebelumnya tidak demikian.

Untuk memahami hal ini lebih jauh, makna esensi di atas perlu diklarifikasi. Esensi di sini diungkapkan dalam istilah logika berbahasa Arab dengan istilah *dzâtî*. Sesuatu (misalkan *P*) disebut esensial bagi sesuatu yang lain (misalkan *Q*) jika dan hanya jika *P* merupakan genus (*jins*) atau diferensia (*fashl*) dari *Q*, atau implikasi-implikasinya (*lawâzim*).[67] Kemudian, setiap hal yang esensial bagi genus *P* (misalkan *Y*) juga terkategori sebagai esensial bagi *P*. Sebagai contoh, jika manusia didefinisikan sebagai hewan rasional, maka genus dari manusia adalah hewan dan diferensiannya adalah rasional. Karena hewan dan rasional merupakan genus dan diferensia manusia, maka keduanya bersifat esensial bagi manusia. Di sisi lain, sifat kehewanan manusia memiliki sejumlah implikasi seperti berpengetahuan, dan sifat rasional juga memiliki sejumlah implikasi seperti berpikir. Karena berpengetahuan dan berpikir adalah implikasi dari genus dan diferensia manusia, maka keduanya juga bersifat esensial bagi manusia. Sederhananya, setiap elemen yang masuk dalam definisi sesuatu atau implikasinya terkategori sebagai esensial bagi sesuatu tersebut.

Sekarang kita kembali ke masalah benda yang bergerak. Sebagai contoh, kita bisa berangkat dari definisi benda sebagai sesuatu yang memiliki bentangan tiga dimensi, dan definisi gerak sebagai perubahan bertahap. Dengan asumsi seperti ini, kita bisa melihat bahwa bentangan tiga dimensi, perubahan, dan tahapan adalah hal-hal esensial bagi benda yang bergerak. Kemudian, jika

kita menerima pandangan bahwa massa adalah implikasi dari bentangan tiga dimensi, gaya adalah implikasi dari perubahan, dan percepatan sebagai implikasi dari tahapan; maka kita bisa memosisikan massa, gaya, dan percepatan juga sebagai hal-hal esensial bagi benda yang bergerak. Ini berbeda dari sifat bagus, murahan, dan menabrak pohon yang tidak termasuk ke dalam definisi benda, gerak, atau implikasi-implikasinya. Ketiganya merupakan predikat yang bisa melekat pada benda yang bergerak karena faktor nonesensial, seperti selera yang melihat (bagi sifat bagus), penjualan (bagi sifat murahan), dan keberadaan pohon di depan benda tersebut (untuk menabrak).

Kembali ke masalah subjek disiplin ilmu, para ahli logika klasik tampak sepakat bahwa setiap disiplin ilmu itu memiliki suatu subjek yang membedakannya dari disiplin-disiplin ilmu lainnya.[68] Namun demikian, yang penting untuk dicatat adalah bahwa ketika topik ini masuk ke diskursus sebagian komunitas ahli ushul fiqh, ternyata muncul perbedaan pandangan. Sebagian ahli, seperti al-Khûrâsânî (w. 1911) dan al-Khûʿî (w. 1992) memandang bahwa suatu disiplin ilmu itu tidak harus memiliki subjek khas yang membedakannya dari disiplin ilmu yang lain.[69] Menurut mereka, dua atau lebih disiplin ilmu bisa memiliki subjek yang sama, namun tetap bisa dibedakan dari sisi tujuan studinya. Psikopatologi sebagai ilmu yang subjeknya adalah gangguan jiwa tampaknya bisa menjadi contohnya. Gangguan jiwa itu telah menjadi subjek dari psikiatri, psikologi abnormal, dan filsafat medis. Ketiganya memiliki subjek kajian yang sama, namun dengan tujuan masing-masing yang berbeda. Psikiatri bertujuan untuk melihat aspek-aspek medisnya, psikologi abnormal bertujuan untuk menjelaskan kondisi psikis, dan filsafat bertujuan untuk melihat dimensi ontologis, epistemologis, dan moralnya.

Ada juga pandangan lain yang lebih moderat, seperti pandangan Mishbâḥ Yazdî (1990).[70] Ia menjelaskan bahwa pembeda antar disiplin pengetahuan memang tidak sekedar subjek, melainkan bisa juga tujuan dan metode yang digunakan. Selain itu ia mengatakan bahwa yang perlu diperhatikan baik-baik adalah formulasi jeli dari konsep subjek itu sendiri. Kadang suatu disiplin ilmu menamai subjeknya secara kurang akurat sehingga mengesankan sama dengan subjek disiplin ilmu lainnya, padahal keduanya sebenarnya menyoroti aspek yang berbeda. Kasus psikopatologi dalam psikiatri, psikologi abnormal, dan filsafat medis di atas bisa juga dijelaskan melalui pandangan Mishbâḥ Yazdî ini, yaitu dengan melihat perbedaan aspek gangguan jiwa yang dikaji oleh masing-masing dari ketiga disiplin ilmu tersebut.

Sebut saja, psikiatri melihat gangguan jiwa dari sisi gejala-gejala medisnya, psikologi dari sisi relasinya dengan sifat-sifat jiwa secara umum, dan filsafat dari sisi ontologis, epistemologis, dan moralnya.

Kedua, tentang problematika disiplin ilmu al-Qazwînî dan at-Taftazânî berkata bahwa yang dimaksud problematika adalah kumpulan pernyataan yang dikaji dalam suatu disiplin ilmu.[71] Karena ia berbentuk pernyataan, maka sebagaimana setiap pernyataan, ia memiliki terma subjek dan predikat. Al-Qazwînî menjelaskan bahwa terma subjek bagi pernyataan-pernyataan yang menjadi problematika suatu disiplin ilmu bisa memiliki empat bentuk, yaitu: (1) subjek disiplin ilmu itu sendiri; (2) subjek disiplin ilmu yang dibatasi oleh sifat esensialnya; (3) spesies dari subjek disiplin ilmu; dan (4) spesies subjek disiplin ilmu yang dibatasi oleh sifat esensialnya.[72] Yang dimaksud dengan sifat esensial di sini sama dengan yang sebelumnya telah dijelaskan terkait subjek disiplin ilmu. Kemudian yang dimaksud dengan spesies (*naw'*) secara sederhana bisa dikatakan sebagai genus ditambah diferensia.

Sebagai contoh adalah biologi yang subjeknya adalah organisme hidup. Mari kita asumsikan bahwa yang dimaksud organisme adalah benda fisik yang bersifat komposit, dan yang dimaksud kehidupan adalah daya nabati atau daya hewani. Dengan asumsi ini, subjek-subjek dalam problematika biologi bisa berupa organisme hidup (bentuk pertama), organisme hidup nabati (bentuk kedua), hewan (bentuk ketiga), hewan karnivora (bentuk keempat). Contoh-contoh pernyataan yang menjadi bagian dari problematika biologi bisa seperti berikut: ‘setiap organisme hidup memiliki jiwa’, ‘setiap organisme hidup nabati tidak bisa bergerak bebas’, ‘setiap hewan memiliki persepsi’, dan ‘setiap hewan karnivora memiliki gigi taring’.

Sebagai tambahan, kadang suatu disiplin ilmu terbentuk melalui kodifikasi dari pernyataan-pernyataan yang dihasilkan oleh satu atau beragam disiplin ilmu lainnya, contohnya adalah ilmu kaidah tafsir, kaidah fiqh, dan kaidah filsafat. Dalam konteks ini, Mishbâḥ Yazdî (1990) mengatakan bahwa sebenarnya subjek dari suatu disiplin ilmu bisa berupa konsep umum yang memayungi semua subjek dalam problematikanya.[73] Dengan kata lain, membangun pembahasan problematika suatu disiplin ilmu itu bisa melalui jalan divisi suatu subjek yang berupa konsep umum, atau melalui klasifikasi berbagai masalah yang terserak ke dalam suatu konsep umum sebagai subjek disiplin baru untuk kemudian dibahas problematikanya secara lebih sistematis.

Ketiga, tentang fondasi, al-Ḥillî (w. 726 H/1326 M) berkata bahwa fondasi suatu disiplin ilmu adalah segala sesuatu yang menjadi dasarnya.[74] Ia juga berkata bahwa fondasi seperti ini bisa berupa fondasi konseptual (*mabâdi' tashawwuriyyah*) atau berupa aksioma-aksioma (*mabâdi' tashdîqiyyah*).[75] Setelah itu ia juga menjelaskan bahwa fondasi konseptual berbentuk definisi dari berbagai subjek yang dibahas dalam ilmu tersebut, definisi dari setiap divisi subjek-subjek tersebut, dan definisi dari setiap sifat esensial pada subjek-subjek dan divisi-divisinya itu; dan aksioma bisa berupa aksioma yang jelas (*bayyinah*) dan tidak jelas (*ghayr bayyinah*).[76]

Untuk memperjelas hal ini mari kita kembali ke contoh biologi sebelumnya. Ketika subjek ilmu ini ditetapkan, misalkan organisme hidup, maka definisi tentang organisme dan hidup merupakan fondasi konseptualnya. Kemudian jika organisme hidup bisa dibagi ke dalam sejumlah divisi seperti hewan dan tumbuhan, maka definisi hewan dan tumbuhan juga merupakan fondasi konseptualnya. Selain itu, berbagai definisi dari sifat esensial dari organisme hidup, hewan, dan tumbuhan, seperti jiwa (untuk organisme hidup), makan (bagi tumbuhan), juga gerak bebas dan pengetahuan (untuk hewan), merupakan fondasi konseptual dalam biologi.

Elemen Pengetahuan	Subjek	Sesuatu yang dikaji predikat esensialnya
		Predikat esensial: genus, diferensia, implikasi genus atau diferensia, dan sifat esensial dari genus
	Problematika	Kumpulan pernyataan yang dikaji dalam suatu disiplin ilmu
		Terma subjeknya: 1. subjek disiplin; 2. subjek disiplin dibatasi sifat esensialnya; 3. spesies subjek disiplin; 4. spesies subjek disiplin dibatasi sifat esensialnya
	Fondasi	Konseptual: 1. definisi subjek disiplin; 2. definisi divisi-divisi subjek disiplin; 3. definisi sifat-sifat esensial dari subjek disiplin dan divisi-divisinya
		Aksioma: 1. jelas dengan sendirinya; 2. dibuktikan di disiplin ilmu lain

Gambar II.5. Elemen Pengetahuan dalam Logika Klasik

Di sisi lain, berbagai premis yang bersifat *badîhiy* (jelas dengan sendirinya) atau *nazhariy* (perlu pembuktian) yang telah dibuktikan di disiplin ilmu lainnya, keduanya termasuk ke dalam aksioma dari suatu disiplin ilmu. Dalam konteks biologi, hukum-

hukum dan teori tentang benda fisik yang telah disahkan dalam ilmu fisika, atau hukum-hukum dan teori tentang realitas umum yang disahkan dalam filsafat (metafisika), keduanya bisa digunakan sebagai aksioma untuk menjelaskan problematika biologi. Sebagai contoh, dalam fisika ada berbagai hukum dan teori tentang benda bergerak, misalkan hukum Newton II. Hukum ini bisa digunakan sebagai premis dasar untuk menjelaskan masalah gerakan hewan. Contoh lainnya, berbagai teori filsafat tentang jiwa, seperti teori yang menyatakan bahwa jiwa dan tubuh itu berinteraksi[77], bisa menjadi premis dasar untuk menjelaskan masalah hubungan antara fungsi otak dan kognisi hewan.

Yang penting untuk dicatat adalah bahwa dalam logika klasik, pernyataan yang didasarkan pada pengalaman subjektif (*wijdâniy*), kesaksian inderawi (*maḥsûs*), dan pengujian empiris (*tajribiy*), ketiganya termasuk dalam pernyataan *badîhiy*.[78] Artinya, berbagai pernyataan yang masuk dalam ketiga kategori tersebut secara teknis tidak disebut sebagai teorema yang perlu pembuktian, melainkan masuk dalam aksioma yang langsung diterima sebagai kebenaran. Tentu saja syaratnya adalah jika pengalaman subjektif, kesaksian inderawi, atau pengujian empiris tersebut telah aktual. Jika hal itu belum aktual maka sejak awal sifat *wijdâniy*, *maḥsûs*, atau *tajribiy* itu sendiri belum aktual pada suatu pernyataan, sehingga tidak mungkin dikategorikan sebagai aksioma.

2. Demarkasi Ilmu

Permasalahan demarkasi ilmu adalah permasalahan tentang pembedaan antara pengetahuan yang bersifat sainfitik dari yang pseudosaintifik atau nonsaintifik. Inti pertanyaannya adalah apa kriteria yang membedakan pengetahuan saintifik dari yang pseudosaintifik atau nonsaintifik? Topik ini telah cukup lama didiskusikan oleh para ahli filsafat sains sejak era keemasan para tokoh positivisme logis di awal abad kedua puluh. Posisi yang diambil para ahli filsafat ilmu dalam masalah ini pun beragam, dari mulai yang mencoba memberikan kriteria-kriteria yang *clear-cut*, hingga yang menganggapnya bukan persoalan sama sekali. Di tengah kedua kubu ekstrem tersebut tentu saja ada posisi-posisi moderat.

Terkait fondasi psikopatologi, permasalahan demarkasi ini menjadi penting karena—minimal—dua alasan. Pertama, untuk menentukan karakter keilmuan psikopatologi sebagai sains atau nonsains harus didasarkan pada kriteria tertentu tentang sains itu sendiri. Dengan kata lain, jawaban terhadap problem demarkasi ilmu menjadi asumsi dasar untuk penentuan tersebut. Kedua, dalam konteks psikologi Islam, yang merupakan salah satu induk dari

psikopatologi Islam, sebagian tokoh, seperti Bastaman, Ancok, dan Nashori, mengarahkannya untuk menjadi disiplin saintifik. Tentunya hal ini mengharuskan klarifikasi definisi sains dan karakter-karakter yang membedakannya dari ilmu-ilmu nonsains. Untuk itu pemetaan posisi dalam masalah demarkasi sains menjadi penting dilakukan. Dalam hal ini, minimal ada enam posisi yang bisa dijelaskan.

Posisi pertama adalah pandangan para tokoh positivisme logis yang menggunakan konsep bermakna (*sense*) dan tak bermakna (*nonsense*) sebagai kriterianya. Carnap (1936) dan Ayer (1936) mengatakan bahwa suatu pernyataan itu dinilai saintifik/bermakna jika dan hanya jika ia bisa diverifikasi, dan jika tidak demikian, maka ia tidak saintifik/tak bermakna.[79] Pandangan mereka yang menyamakan kebermaknaan dengan sifat saintifik mengindikasikan sikap mereka terhadap setiap pernyataan yang tidak bisa diverifikasi sebagai tak bermakna. Artinya, bagi mereka banyak pernyataan dalam agama, norma, dan metafisika sebagai tidak bermakna sama sekali.

Konsep seperti ini menjadi bermasalah jika dipasangkan dengan pandangan saintisme dan antimetafisika yang biasa dinisbatkan kepada para tokoh positivisme logis itu sendiri. Jika pengetahuan yang sah hanya dibatasi pada sains—sebagaimana yang menjadi klaim saintisme, maka konsep sains yang dirumuskan oleh para tokoh positivisme logis tersebut juga menjadi tidak saintifik, karena tidak dapat diobservasi. Selain itu, sebagaimana kritik yang diajukan oleh Popper (1935), sebenarnya verifikasionisme dalam arti yang ketat itu tidak mungkin, karena ketidaksempurnaan induksi.[80] Terkait hal ini Mahner (2007) menjelaskan bahwa jika kita dihadapkan pada pernyataan-pernyataan universal seperti, "untuk setiap *x*, jika *Ax* maka *Bx*", dengan mengobservasi *Bx* kita dapat mengonfirmasi *Ax*, namun hanya secara induktif, dan tidak konklusif.[81] Sehingga, pernyataan saintifik yang paling hebat pun, seperti hukum sains, sebenarnya tidak terverifikasi dalam pengertiannya yang ketat.

Posisi kedua bisa dilihat pada pandangan Popper (1935). Ia sangat dikenal dengan konsep falsifikasionisme. Konsep ini menyatakan bahwa suatu pernyataan dinilai saintifik jika dan hanya jika ia bersifat sintetis, empiris, dan bisa difalsifikasi secara empiris.[82] Yang dimaksud pernyataan sintesis adalah pernyataan yang terma predikatnya tidak didapatkan dari konsep terma subjeknya. Kemudian yang dimaksud pernyataan empiris adalah pernyataan yang referen/ekstensinya ada di dunia empiris. Lalu yang dimaksud dengan pernyataan yang bisa difalsifikasi secara

empiris adalah bahwa pernyataan tersebut bisa diuji secara empiris, namun bukan untuk memverifikasi kebenarannya, melainkan untuk diuji ketahanannya terhadap bukti-bukti negatif. Seperti kata Popper sendiri, forma logis dari prinsip terakhir ini sebenarnya apa yang dikenal dalam logika sebagai *modus tollens* $\left[\left((A \rightarrow B) \land \neg B\right) \rightarrow \neg A\right]$.[83]

Konsep falsifikasionisme sendiri sebenarnya tidak bisa difalsifikasi secara empiris, sehingga secara definisi, ia tidak bisa dikategorikan sebagai pernyataan saintifik, melainkan metafisis. Namun, jika prinsip ini tidak digandengkan dengan saintisme, atau dengan kata lain, jika keabsahan metafisika diterima, maka tidak ada kontradiksi internal dalam konsep tersebut. Ini bukan berarti konsep falsifikasionisme tidak bisa dikritisi. Bunge (1983), misalkan, mengajukan kritik bahwa prinsip falsifikasionisme itu ahistoris dan bertentangan dengan praktek sains yang mapan, yaitu bahwa para saintis tidak sekedar mencari bukti negatif dalam penelitian mereka, melainkan juga bukti positif.[84] Mahner juga mengatakan bahwa pada praktiknya para santis itu tidak akan mudah menyerah hanya karena teori mereka terfalsifikasi oleh sejumlah data, kecuali jika ada teori yang lebih baik sebagai alternatifnya.[85] Tampaknya kritik yang ada lebih bersifat praktis dibanding konstruksi logis.

Pandangan Kuhn bisa dijadikan posisi ketiga dalam masalah demarkasi. Dalam hal ini ia berpendapat bahwa ada lima kriteria utama yang membedakan antara sains dan nonsains.[86] Pertama, akurasi, yaitu ketepatan empiris berdasarkan eksperimen dan observasi. Kedua, konsistensi, baik secara internal dalam suatu disiplin ilmu atau secara eksternal antar disiplin ilmu. Ketiga, kemencakupan, yaitu adanya keluasan implikasi dari suatu teori melampaui kasus yang menjadi dasar penelitiannya. Keempat, simplisitas, yaitu berusaha untuk merumuskan penjelasan sesederhana mungkin. Kelima, kesuburan, yaitu bahwa ia harus menghasilkan fenomena baru atau relasi baru antar fenomena. Dengan lima kriteria ini Kuhn tidak lagi menggunakan sifat empiris, konfirmasi, dan falsifikasi sebagai ciri dasar pengetahuan saintifik, sebagaimana yang menjadi perhatian dua posisi sebelumnya.

Di antara persoalan pandangan seperti ini adalah bahwa jika setiap disiplin saintifik itu harus progres terus-menerus, bagaimana jika suatu saat suatu disiplin ilmu saintifik telah begitu mapan hingga ia sulit maju lagi. Apakah ketika itu statusnya sebagai sains menjadi hilang? Dengan definisi Kuhn tentu saja harusnya ia

menjadi pengetahuan yang tidak saintifik. Tapi konsekuensi seperti ini sulit diterima.

Posisi keempat adalah pandangan Laudan (1983) yang menganggap bahwa sejak awal problem demarkasi bukanlah problem yang penting, melainkan problem yang semu. Baginya labelisasi suatu ilmu sebagai sains atau pseudosains itu lebih mencerminkan hal yang emosional dibandingkan rasional.[87] Barangkali persoalannya bagi Laudan adalah mengapa kita harus secara ketat melabeli suatu disiplin ilmu sebagai sains atau nonsains? Memang kenapa jika suatu disiplin ilmu itu tidak saintifik? Bukankah yang penting itu suatu pengetahuan itu benar ataukah salah, bisa dipercaya ataukah tidak, bukan sains atau nonsains? Tampaknya posisi Laudan bisa disejajarkan dengan pandangan Lakatos (1978) yang mengatakan bahwa yang penting itu bukan sains atau nonsains, melainkan suatu program penelitian (*research programme*).[88]

Posisi kelima bisa dinisbatkan kepada Hansson (2013) yang mendefinisikan sains dengan dua kriteria. Pertama, reliabilitas epistemologis pada periode tertentu. Kedua, subjek yang terakumulasi dalam beragam disiplin ilmu.[89] Dari sini ia kemudian mendefinisikan pseudosains dengan tiga kriteria. Pertama, mengambil subjek sains. Kedua, tidak memiliki reliabilitas epistemologis. Ketiga, merupakan bagian dari suatu doktrin dan menjadikannya terkesan mewakili posisi terbaik dalam sains.[90]

Kriteria pertama Hansson tampaknya membuka ruang untuk menjadikan berbagai jenis disiplin ilmu dengan beragam basis epistemologis sebagai sains, sepanjang ia bisa diandalkan. Masalahnya, sulit sekali meraih kesepakatan tentang batasan suatu basis epistemologi hingga bisa dinilai sebagai dapat diandalkan. Bentuk epistemologi apa pun tentunya akan dipandang bisa dipercaya oleh penganutnya. Selain itu, kriteria pertama yang menggunakan batasan ‘dalam periode tertentu’ juga bermasalah seperti masalah yang dihadapi oleh kriteria kelima yang diajukan Kuhn, yaitu tentang progresivitas (kesuburan). Apakah suatu disiplin yang mapan terkategori sains menjadi begitu saja kehilangan statusnya hanya karena ia tidak lagi dipercaya di suatu periode waktu tertentu? Sulit sekali untuk menjawab ‘ya’ untuk keberatan ini.

Positivisme Logis
- Suatu pernyataan dikategorikan saintifik jika dan hanya jika ia bermakna (bisa diverifikasi secara empiris).

Popper
- Suatu pernyataan dikategorikan saintifik jika dan hanya jika ia bisa difalsifikasi secara empiris.

Kuhn
- Suatu disiplin disebut saintifik jika memenuhi lima kriteria:
  - Akurasi empiris berdasarkan eksperimen dan observasi.
  - Konsistensi intra dan ekstra disiplin.
  - Tidak spesifik pada kasus yang diteliti.
  - Diformulasikan secara sederhana.
  - Menghasilkan fenomena baru atau relasi baru antar fenomena.

Laudan dan Lakatos
- Demarkasi merupakan pseudoproblem, yang penting adalah program penelitian yang bisa diandalkan.

Hansson
- Suatu disiplin disebut saintifik jika memenuhi dua kriteria:
  - Reliabilitas epistemologis dalam periode tertentu.
  - Beragam subjek yang terakumulasi dalam beragam disiplin ilmu.

Bunge
- Disiplin saintifik merupakan bidang penelitian yang memiliki karakter khusus pada kesepuluh komponennya:
  - Peneliti yang kompeten
  - Masyarakat yang kondusif
  - Domain kajian berupa objek riil
  - Fondasi realisme ontologis dan epistemologis
  - Formulasi yang eksak dan kekinian
  - Dasar asumsi dan problem yang saintifik
  - Hasil yang terakumulasi
  - Bertujuan merumuskan hukum
  - Metode yang cocok dengan problematika

Gambar II.6. Ragam Posisi dalam Problem Demarkasi

Posisi keenam yang bisa diajukan tentang problem demarkasi adalah pandangan Bunge (1983). Ia mendefinisikan sains sebagai suatu bidang kognitif yang berbasis riset dengan fitur-fitur khusus yang ada pada sepuluh komponen utamanya, yaitu: komunitas peneliti (*C*), masyarakat di mana *C* berada (*S*), domain penelitian (*D*), asumsi-asumsi umum atau latar belakang filosofis (*G*), latar belakang formal (*F*), asumsi-asumsi khusus yang dipinjam dari bidang *R* lainnya (*B*), kumpulan persoalan yang diteliti (*P*), akumulasi pengetahuan hasil penelitian (*K*), tujuan penelitian (*A*), dan metode penelitian (*M*) [Simbolisasi: $R=\langle C,S,D,G,F,B,P,K,A,M\rangle$] Bunge mendefinisikan sains sebagai suatu bidang kognitif yang berbasis riset dengan fitur-fitur khusus yang ada pada sepuluh komponen utamanya, yaitu: komunitas peneliti (*C*), masyarakat di mana *C* berada (*S*), domain penelitian (*D*), asumsi-asumsi umum

atau latar belakang filosofis (*G*), latar belakang formal (*F*), asumsi-asumsi khusus yang dipinjam dari bidang *R* lainnya (*B*), kumpulan persoalan yang diteliti (*P*), akumulasi pengetahuan hasil penelitian (*K*), tujuan penelitian (*A*), dan metode penelitian (*M*) [Simbolisasi: $R=\langle C,S,D,G,F,B,P,K,A,M\rangle$].[91]

Bunge menyebut sains sebagai "bidang kognitif yang berbasis riset" untuk ia bedakan dari "bidang kognitif yang tidak berbasis riset" yang ia sebut dengan "bidang keyakinan", seperti ideologi baik religius ataupun politis; dan pseudosains. Ia juga menyebutkan bahwa fitur-fitur khusus pada sepuluh *item* di atas harus dipenuhi agar suatu bidang kognitif berbasis riset bisa dikategorikan sains. Di antara fitur-fitur tersebut yang paling penting adalah kompetensi pada *C*, kondusifitas pada *S*, objek riil pada *D*, realisme ontologis dan epistemologis pada *G*, keeksakan dan kekinian pada *F*, kesaintifikan pada *B* dan *P*, keberadaan pada *K*, hukum pada *A*, dan kecocokan *M* dengan *P*.[92]

Pandangan Bunge ini tampak lebih jeli dan detil dalam pendefinisian sains. Hanya saja, pandangan ini pun bukan tanpa masalah. Jika dilihat dari sisi definisi, ada sirkularitas di dalamnya. Ini tampak ketika ia mengatakan bahwa salah satu kriteria suatu bidang penelitian untuk bisa disebut sains adalah jika ia memiliki metodologi saintifik. Menggunakan istilah saintifik untuk mendefinisikan sains seperti ini jelas merupakan sirkularitas. Apa itu sains? Sains adalah disiplin ilmu yang menggunakan metode saintifik. Lalu apa itu metode saintifik? Metode saintifik adalah metode pada sains. Demikian sirkularitas itu terjadi. Di luar itu tampaknya sepuluh kategori yang diajukan Bunge di atas sangat berguna untuk membedakan berbagai disiplin ilmu, bukan sekedar tentang sains dan nonsains.

C. Ilmu Jiwa dalam Khazanah Klasik dan Kontemporer

1. Khazanah Klasik

Jiwa dalam khazanah klasik peradaban Islam bisa ditemukan dalam sejumlah literatur di bidang filsafat, tasawuf, kesehatan jiwa, akhlak, akidah, tafsir, dan hadis.[93] Studi khusus tentang hal ini memang belum banyak dilakukan.[94] Namun, untuk menemukan pembahasan terkait jiwa yang dilakukan oleh para tokoh klasik di berbagai bidang ilmu tersebut tidak begitu sulit. Terkait hal ini ada delapan poin yang bisa dijelaskan.

Pertama, dalam filsafat Islam, jiwa telah menjadi subjek yang seolah tak pernah luput dari perhatian para ahlinya. Para tokoh dalam tiga aliran utama filsafat Islam—yaitu peripatetik

(*masysyâ'iyyah*), iluminatif (*isyrâqiyyah*), dan *ḥikmah muta'âliyyah*, selalu memiliki ulasan panjang lebar tentang jiwa. Awalnya para filsuf Islam menjadikan segala realitas sebagai subjek investigasi filsafat.[95] Dengan batasan seperti ini tentu saja jiwa akan menjadi bagian dari pembahasan filsafat. Di era kemudian, para filsuf lebih membatasi diri pada pembahasan realitas secara umum (*wujûd muthlaq*) sebagai subjek investigasinya.[96] Dengan batasan ini pun jiwa tetap menjadi bagian dari topik utama yang mereka kaji, sebagai satu divisi dari realitas umum, yaitu realitas imateri (*wujûd mujarrad*). Persoalan jiwa yang dikaji dalam filsafat Islam menyuguhkan banyak hal menarik dan sangat kaya. Di dalamnya jiwa diurai dari mulai eksistensinya, hakikat esensinya, strukturnya, spesiesnya, fakultas-fakultasnya, dan aktivitasnya di berbagai tingkatan realitas dari mulai alam fisik, barzakh, hingga alam ruh.

Para filsuf Islam tampak sepakat dalam memandang bahwa esensi (*dzât*) jiwa itu bersifat nonfisik (*mujarrad*), sekalipun ia memiliki aksi (*fi'l*) di alam fisik dan berinteraksi secara kausalitas dengan dunia fisik.[97] Banyak argumen yang mereka ajukan untuk mendukung klaim ini. Salah satunya adalah argumen yang diajukan oleh Suhrawardî (w. 586 H/ 1191 M) yang berangkat dari premis bahwa setiap jiwa (diri) selalu hadir dalam kesadaran, sedangkan tak satu pun entitas fisik yang selalu hadir dalam kesadaran, sehingga bisa disimpulkan bahwa jiwa itu nonfisik.[98] Karakter esensial jiwa yang nonfisik ini mereka pandang tidak menghalanginya untuk berinteraksi dengan alam fisik atas dasar pengalaman langsung (*wijdânî*) setiap individu dalam interaksi seperti itu.[99] Namun penjelasan lebih jeli tentang masalah ini memang bukan perkara yang mudah. Dalam filsafat manapun, masalah penjelasan jeli seperti ini, yang diistilahkan dengan *mind-body problem*, telah menjadi masalah abadi yang tak kunjung mendapat solusi yang disepakati bersama.

Jiwa, yang diposisikan sebagai esensi nonfisik dan berinteraksi dengan alam fisik ini, kemudian dideskripsikan oleh para filsuf Islam melalui beragam fakultas atau daya (*quwwah*) yang dimilikinya. Mereka menjelaskan bahwa dalam jiwa itu ada fakultas tumbuh (*numuww*), berkembang biak (*tawlîd*), nutritif (*taghdziyah*), gerak intensional (*ḥarakah irâdiyyah*), dan persepsi (*idrâk*). Fakultas persepsi ini memiliki ragam bentuk, yaitu inderawi (*ḥiss*), fantasi (*khayâl*), estimasi (*wahm*), dan akli (*'aql*). Mereka kemudian menjelaskan bahwa jiwa dengan fakultas tumbuh, berkembang biak, dan nutritif disebut jiwa tumbuhan (*nafs nabâtiyyah*); yang ditambah fakultas gerak intensional dan persepsi

nonrasional disebut jiwa hewan (*nafs ḥayâwâniyyah*); dan yang ditambah lagi fakultas persepsi akli disebut jiwa rasional (*nafs nâthiqah*).[100]

Hal menarik dalam konteks psikopatologi adalah bagaimana para filsuf Islam menjelaskan kinerja dari berbagai fakultas jiwa tersebut dalam relasi-relasi kausalitas antar berbagai alam. Di antaranya adalah pandangan mereka bahwa aktualitas kinerja jiwa yang nonfisik itu bergantung pada kausa nonfisik sempurna (*mujarrad tâmm*) di luar jiwa sebagai kausa sejatinya *(‘illat mufîdhah li al-wujûd*).[101] Sekalipun demikian mereka menilai bahwa banyak aktifitas jiwa itu yang bergantung pada kausa fisik sebagai kausa penyiapnya. Bahkan Mullâ Shadrâ—dengan teori *jismâniyyah ḥudûts al-nafs*, menilai bahwa kebergantungan seperti ini sebagai mutlak di awal setiap aktualitas jiwa.[102] Dengan kata lain, berdasarkan pandangan para filsuf Islam, di satu sisi status psikis itu bisa dijelaskan melalui status fisik sebagai kausa penyiap atau efeknya; di sisi lain, status psikis juga bisa dijelaskan melalui hubungan kausalitasnya dengan realitas nonfisik di luar jiwa. Jika gangguan jiwa diartikan sebagai kondisi menderita, disfungsi psikis, perilaku maladaptif, dan abnormalitas, maka semua kondisi jiwa yang terganggu ini bisa dijelaskan dalam kerangka relasi kausalitas jiwa dengan alam fisik dan nonfisik tersebut.

Kedua, tasawuf yang salah satu inti ajarannya adalah pengenalan diri (*ma’rifat al-nafs*)[103] juga tampak wajar memberikan perhatian yang besar terhadap masalah jiwa. Baik tasawuf teoretis (*tasawwuf nazhariy*) ataupun tasawuf praktis (*tasawwuf ‘amaliy*) keduanya memiliki khazanah yang sangat kaya dan menarik tentang diri manusia secara umum, termasuk aspek psikisnya. Di antara yang terpenting adalah konsep stasiun-stasiun spiritual (*maqâmât wa aḥwâl*) dalam tasawuf praktis dan relasi diri manusia dengan Tuhan (*al-Ḥaq*) dan seluruh alam dalam tasawuf teoretis.

Para sufi dalam tasawuf praktis menjelaskan bahwa syari’at Islam itu jika dilaksanakan secara sungguh-sungguh akan menjadi jalan yang mengantarkan orang untuk meraih pengenalan (*ma’rifat*) terhadap hakikat terdalam dari segala realitas termasuk diri manusia, alam, dan Tuhan.[104] Jalan tersebut jika ditempuh akan membentang melalui berbagai stasiun spiritual. Para tokoh sufi memang memiliki penjelasan yang tidak seragam tentang apa saja detil stasiun spiritual tersebut dan bagaimana urutannya. Namun mereka semua tetap sepakat bahwa jalan tersebut didasarkan pada syari’at Islam dan stasiun itu sendiri bisa berbeda-beda dari satu person ke person lainnya.[105] Bisa juga dikatakan bahwa inti

perjalanan sufistik (*sulûk*) itu juga seragam, yaitu proses latihan menanggalkan segala ketergantungan pada selain Tuhan.

Salah satu karya terpenting yang menggambarkan perjalanan dan stasiun spiritual ini adalah kitab *Manâzil as-Sâʾirîn* yang ditulis oleh ʻAbdullâh al-Anshârî (w. 481 H/ 1088 M), seorang sufi besar bermazhab Ḥanbalî dari Harrah, Afghanistan.[106] Kitab ini digunakan oleh berbagai aliran tasawuf lintas mazhab fiqh dan akidah, hingga melahirkan banyak komentar (*syarḥ*), seperti yang ditulis oleh at-Tilmisânî (w. 690 H/1291 M), al-Kâsyânî (w. 730 H/1330 M), dan al-Lukhamî (w. 650 H/1252 M).[107]

al-Anshârî dalam kitab ini menjelaskan sepuluh tahapan perjalanan yang masing-masing terdiri dari sepuluh stasiun spiritual, sehingga total terdapat seratus stasiun spiritual yang akan dilalui oleh seorang pejalan (*sâlik*). Untuk konteks psikologi dan psikopatologi, stasiun-stasiun spiritual tersebut menggambarkan kondisi kognitif, afektif, dan perilaku seorang pejalan hingga mencapai kondisi yang sempurna. Semakin jauh perjalanan yang berhasil ditempuh, maka semakin sempurna kondisi diri dan psikis seseorang. Suatu stasiun relatif lebih sempurna dibanding stasiun sebelumnya, dan kurang sempurna dibanding stasiun yang lebih lanjut darinya. Jika stasiun dan fungsi kesempurnaan ini dijadikan patokan, maka "gangguan jiwa" bisa dilihat sebagai "disfungsi" psikis seseorang yang terwujud dalam kognisi, afeksi, dan perilakunya berdasarkan kondisi seharusnya yang ia capai dalam suatu stasiun spiritual atau yang lebih tinggi darinya.

Sebagai contoh, dalam *Manâzil as-Sâʾirîn* dijelaskan bahwa stasiun pertama, kedua, dan ketiga—masing-masing secara berurutan, adalah sadar (*yaqzhah*), tobat (*tawbah*), dan muhasabah (*muḥâsabah*). Masing-masing dari ketiga stasiun tersebut berwujud kondisi-kondisi psikis tertentu, seperti perhatian kalbu pada kenikmatan, pengenalan bahwa segala kenikmatan itu adalah pemberian, dan kesadaran bahwa banyak hak dari kenikmatan yang tidak mampu ditunaikan; pada stasiun sadar.[108] Kondisi psikis seperti ini dinilai sebagai suatu aktualitas (fungsi) pada stasiun tersebut, namun ada disfungsi psikis jika seseorang belum mengaktualkan stasiun di atasnya, yaitu tobat. Demikian pula ketika seseorang meraih stasiun tobat secara aktual, dan mampu mewujudkan berbagai kondisi psikospiritual di dalamnya, berarti ia telah melampaui disfungsi pertama. Namun, ia tetap memiliki disfungsi dilihat dari segala kondisi di stasiun yang di atasnya, yaitu muhasabah.

Yang penting untuk dicatat adalah tentu saja konsep seperti ini tampak sangat aneh jika dilihat dalam kacamata psikiatri atau

psikologi modern. Istilah disfungsi psikis yang biasa mereka gunakan sebenarnya tidak cocok untuk digunakan dalam konteks perjalanan spiritual seperti ini. Namun demikian, jika studi tentang gangguan jiwa diperluas menjadi setiap aspek diri manusia, maka secara definisi penjelasan di atas bisa diterima.

Berikutnya tentang tasawuf teoretis. Para tokoh besar tasawuf teoretis mengatakan bahwa hakikat sejati manusia (*insân*) adalah manifestasi tertinggi dari nama-nama (*asmâ'*) dan sifat (*shifât*) Tuhan.[109] Dengan kata lain, ia adalah satu-satunya makhluk yang mampu menjadi lokus bagi limpahan segala nama dan sifat Tuhan, hingga eksis secara aktual di seluruh dimensi dan tingkatan alam, baik alam fisik (*mulk*), jiwa (*malakût*), ataupun alam rohani (*jabarût*).[110] Manusia yang berhasil meraih derajat seperti itu disebut dengan *insân kâmil*.[111] Tampaknya, bagi para sufi, manusia seperti ini lah yang menjadi derajat puncak yang seharusnya diraih oleh setiap individu manusia.

Menjadikan derajat *insân kâmil* sebagai tujuan tentu akan sangat menentukan bagaimana para sufi melihat kondisi, perubahan, perkembangan, dan persoalan-persoalan terkait psikis manusia. Di sisi lain, pandangan dunia mereka tentang alam yang—secara umum, bisa dibagi ke dalam tiga tingkatan: fisik, jiwa, dan rohani, juga akan ikut andil dalam mempengaruhinya. Dengan asumsi seperti ini kognisi, afeksi, dan perilaku orang tidak akan sekedar dilihat dari sisi stimulus dan respons seperti dalam behaviorisme, atau analisis tentang alam bawah sadar yang merekam perjalanan hidup seseorang, seperti dalam psikoanalisis; atau cara-cara pandang lainnya. Pandangan sufistik seperti ini barangkali bisa didekatkan dengan pandangan integratif bio-psiko-sosio-spiritual, dengan makna spiritualitas bukan sekedar kesadaran tentang adanya tujuan hidup sebagaimana didefinisikan oleh banyak psikiater dan psikolog.

Ketiga, karya-karya para tokoh klasik tentang kesehatan jiwa juga telah mewariskan khazanah yang berharga dalam pembahasan jiwa. Sekalipun tidak begitu melimpah sebagaimana khazanah filsafat dan tasawuf, subjek kesehatan atau penyakit jiwa telah menarik perhatian sejumlah tokoh seperti Abû Nu'aym al-Isfahânî (w. 430 H/1038 M), Abû Bakr ar-Râzî (w. 311 H/925 M), Ibn al-Jawzî (w. 597 H/1201 M), Ibn Taimiyyah (w. 728 H/1328 M), Ibn al-Qayyim (w. 751 H/1349 M), dan adz-Dzahabî (w. 748 H/1348 M).[112] Mereka memang tidak menggunakan istilah kesehatan jiwa ataupun penyakit jiwa, melainkan menggunakan istilah kedokteran ruhani (*thibb rûḥânî*), kedokteran nabawi (*thibb nabawiy*), dan penyakit kalbu (*amrâdh al-qulûb*) sebagai judul besar pembahasan

mereka. Namun karena inti subjek tersebut adalah tentang kondisi sehat dan sakit (termasuk obatnya) yang menimpa dimensi psikospiritual manusia, maka bisa kita kategorikan sebagai pembahasan kesehatan jiwa. Selain itu, para tokoh tersebut menggunakan pendekatan yang tidak seragam dalam pembahasan mereka. Abû Bakr ar-Râzî menggunakan pendekatan rasional-empiris, sedangkan yang lain menggunakan pendekatan tekstual (al-Qur'an dan hadis). Karya yang rasional-empiris ini bisa saja dimasukan ke dalam kategori filsafat dan yang tekstualis ke dalam kategori tafsir atau hadis. Selain itu, karena konten pembahasan mereka banyak terkait perilaku yang baik dan buruk, maka bisa juga karya-karya mereka itu dikategorikan sebagai pembahasan akhlak.

Karya Abû Bakr ar-Râzî yang berjudul *ath-Thibb ar-Rûḥânî* diawali dengan penjelasan bahwa ia menulis kitab tersebut sebagai respons terhadap permintaan pemerintah waktu itu untuk dibuatkan tulisan tentang perbaikan akhlak.[113] Kemudian ia melanjutkan penjelasannya yang mencakup dua puluh pasal. Dari kedua puluh pasal tersebut, sebenarnya pesan utama kitab ini sederhana dan telah selesai dijelaskan di pasal pertama dan kedua. Di pasal pertama ia menjelaskan pentingnya akal sebagai anugerah Allah kepada manusia yang berguna untuk menilai baik-buruk, benar-salah, petunjuk-kesesatan, manfaat-mudarat, dan seterusnya, juga yang membedakan manusia dari hewan-hewan lainnya.[114] Setelah itu di pasal kedua ia menjelaskan bahwa akar masalah penyakit akhlak—atau sifat-sifat dan perilaku buruk dalam jiwa, adalah hawa nafsu (*hawâ*), dan bahwa prinsip utama dalam menjaga kesehatan jiwa adalah dengan mengendalikan hawa nafsu ini menggunakan akal.[115] Pasal-pasal lainnya menjelaskan contoh-contoh akhlak buruk yang perlu dihilangkan, seperti keasyikan dengan hal-hal duniawi, iri, dengki, cinta status sosial, cinta harta benda, dan lain-lain.

Karya ringkas lainnya dengan judul yang sama, *ath-Thibb ar-Rûḥânî,* ditulis oleh Ibn al-Jawzî. Penyusunan konten dan pesan utama kitab ini pun mirip dengan kitab sebelumnya, namun dengan corak penjelasan yang lebih teologis dan tekstualis. Di situ Ibn al-Jawzî menjelaskan pentingnya penggunaan akal untuk mengendalikan hawa nafsu yang menjadi akar keburukan-keburukan rohani, dan menjelaskan bentuk-bentuk penyakit rohani berupa sifat-sifat tercela dalam syari'at Islam, sebagaimana yang juga dijelaskan oleh Abû Bakr ar-Râzî.[116]

Kitab-kitab berjudul *ath-Thibb an-Nabawiy,* seperti yang ditulis oleh Abû Nu'aym al-Ishfahânî, Ibn al-Qayyim, dan adz-

Dzahabî, berisi penjelasan yang lebih umum tentang kesehatan manusia, bukan hanya aspek kejiwaan, bahkan lebih banyak terkait dengan kesehatan jasmani. Pembahasan yang relevan dengan psikologi dan psikopatologi di dalamnya adalah tentang konsep sehat, sakit, dan obat; pembahasan tentang obat bagi yang ditimpa rasa sedih, tertekan, kesulitan; dan pembahasan tentang sifat-sifat psikis yang tidak sehat.[117] Namun, sekali lagi, karya-karya tersebut didekati secara sangat tekstualis, khususnya hadis.

Karya Ibn al-Qayyim lainnya berjudul *Ighâtsah al-Lahafân*, seperti karya gurunya—Ibn Taimiyyah, yang berjudul *Amrâdh al-Qulûb*, merupakan dua contoh representatif khazanah klasik tentang gangguan psikospiritual. Dua kitab ini berisi penjelasan tentang konsep sehat dan sakit bagi kalbu, berbagai macam penyakit kalbu, ciri-cirinya, dan obatnya. Pembahasan tersebut didekati secara tekstual baik dari al-Qur'an ataupun dari hadis. Sebagai contoh, Ibn al-Qayyim mengatakan bahwa kalbu yang sehat itu adalah kalbu yang selamat dari setiap syahwat yang bertentangan dengan perintah dan larangan Allah, atau syubhat yang membuatnya menyimpang dari ajaran Allah dan Rasulnya.[118] Di sisi lain Ibn Taimiyyah mengatakan bahwa penyakit kalbu adalah kondisi rusak (*fasâd*) yang menimpa kalbu, yang merusak persepsinya (*tashawwur*) ataupun kehendaknya (*irâdah*).[119] Ia juga membedakan antara penyakit kalbu dan kematian kalbu. Menurutnya, kalbu itu mati dengan kejahilan total, dan menjadi sakit dengan sejumlah bentuk kejahilan.[120]

Kelima, ilmu tafsir juga tak kalah dalam pewarisan khazanah yang kaya dalam pembahasan jiwa. Al-Qur'an menggunakan banyak istilah yang bisa dipadankan dengan jiwa, seperti *nafs*, *qalb*, *rûh*, *'aql*, *'amal*, dan seterusnya; sifat-sifatnya, seperti *salîm*, *marîdh*, *muthma*ʻinnah, dan lainnya. Setiap kitab tafsir yang memberikan penjelasan terhadap ayat-ayat yang menggunakan berbagai istilah tersebut bisa dikategorikan sebagai kajian tentang jiwa. Tentu saja, pada dasarnya kajian tafsir bersifat tekstualis (skriptualis). Namun dalam perkembangannya, para ahli tafsir berinteraksi dengan berbagai disiplin ilmu dan corak pengetahuan sehingga melahirkan berbagai metode dan corak penafsiran, seperti akli, nakli, sufistik, dan linguistik.[121] Dengan itu ia memiliki titik temu dengan pembahasan akidah, filsafat, hadis, dan tasawuf. Namun demikian, tetap narasi dasar pembahasan apa pun, termasuk jiwa, dalam ilmu tafsir akan mengikuti narasi ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri.

Penulisan tafsir bisa dibagi ke dalam dua jenis: *tartîbî* (mengikuti urutan mushaf) dan *mawdhû'î* (tematik).[122] Dalam

pengertian yang longgar, karya Ibn al-Qayyim dan Ibn Taimiyyah sebelumnya bisa digolongkan sebagai karya tafsir tematik, karena secara kaku menjadikan narasi al-Qur'an sebagai dasar penjelasan tema-tema penyakit kalbu. Namun, di era klasik penulisan tafsir tematik belum memiliki rumusan metodologis yang ketat, melainkan hanya berbentuk corak penulisan saja. Sehingga, perbedaannya dengan pembahasan serupa dalam disiplin ilmu lain yang berdimensi Qur'ani jadi sulit dibedakan. Di sisi lain, di era itu penulisan tafsir *tartîbî* tampak lebih umum dilakukan oleh para ahli. Sehingga, khazanah tafsir yang bercorak seperti ini lebih mudah ditemukan.

Yang menarik, sekalipun al-Qur'an memiliki narasi eksplisit tentang berbagai topik, termasuk masalah jiwa, namun ia tetap seperti wadah yang luas yang bisa menampung beragam penafsiran bahkan yang saling bertentangan sekalipun. Jika dalam filsafat kita menemukan pandangan fisikalis tentang jiwa, dalam tafsir pun kita bisa menemukannya. Sebagai contoh, Ibn al-Qayyim menafsirkan penjelasan al-Qur'an dan hadis tentang jiwa dengan pandangan bahwa jiwa itu merupakan entitas fisik yang halus (*jism lathîf*).[123] Di sisi lain, jika dalam tasawuf kita menemukan penjelasan tentang tingkatan-tingkatan diri manusia dari materi hingga yang sangat tinggi di alam rohani, maka dalam tafsir pun kita bisa menemukannya. Contohnya penjelasan Ibn 'Arabî (w. 638 H/1240 M) tentang bumi dan tujuh langit dalam al-Baqarah/2: 29 bahwa bumi adalah fisik (*jism*); langit pertama adalah daya jiwa (*quwâ nafsâniyyah*); langit kedua adalah jiwa (*nafs*); langit ketiga adalah kalbu (*qalb*); langit keempat adalah akal ('*aql*); langit kelima adalah *sirr*; langit keenam adalah roh; dan langit ketujuh adalah *khafâ*.[124]

Ini bukan berarti tidak ada standar yang jelas dalam ilmu tafsir. Justru sebaliknya, di masa klasik ilmu tafsir telah berkembang hingga memiliki metode yang rigid. Hanya saja metode yang rigid ini tetap tidak bisa menghilangkan keragaman tafsir seperti yang terjadi. Barangkali ini memang telah menjadi karakter dari al-Qur'an itu sendiri yang menurut banyak hadis memiliki makna yang berlapis.[125] Hadis seperti ini biasa dijadikan dasar oleh para sufi untuk menjustifikasi penjelasan mereka tentang makna-makna ayat al-Qur'an yang oleh pihak lain sering dianggap aneh dan keluar dari metode tafsir yang sahih.

Yang juga penting untuk dipahami tentang khazanah tafsir terkait masalah kejiwaan adalah bahwa ada perbedaan pandangan di kalangan ahli apakah al-Qur'an itu memiliki penjelasan yang relevan dengan masalah-masalah ilmiah ataukah tidak. Sebagian

tokoh berpandangan bahwa al-Qur'an itu berisi penjelasan tentang segala sesuatu, sedangkan yang lain berpandangan tidak demikian.[126] Pandangan ini akan mempengaruhi cara penafsir alam menjelaskan suatu topik yang memiliki padanan dalam pembahasan ilmu lain, seperti pembahasan jiwa yang ada di al-Qur'an, tasawuf, filsafat, dan sains. Sekalipun al-Qur'an dipandang memiliki relevansi dengan pembahasan ilmu lain, baik secara total ataupun parsial, namun tetap ia memiliki konteks narasinya sendiri, sehingga untuk menunjukkan relevansinya memerlukan analisis tersendiri.

Keenam, ilmu hadis memiliki kemiripan dengan ilmu tafsir dalam hal karakter khazanahnya tentang pembahasan masalah jiwa, sebagaimana penjelasan sebelumnya. Sehingga pada dasarnya bagian ini tidak perlu dijelaskan terlalu jauh. Namun demikian, ilmu hadis bisa dibedakan dari karakter ilmu tafsir dari sisi bahwa kodifikasi hadis itu tidak seragam seperti al-Qur'an, melainkan beragam mengikuti tujuan tokoh yang melakukan kodifikasi tersebut. Terkait jiwa, tujuan kodifikasi hadis oleh para ahli bisa diklasifikasikan ke dalam sejumlah diskursus disiplin ilmu, seperti akidah, kesehatan, akhlak, dan tasawuf. Kitab-kitab dalam masing-masing diskursus tersebut sama dengan kitab-kitab dalam berbagai disiplin ilmu terkait yang bercorak skripturalis.

Ketujuh, salah satu disiplin ilmu keislaman klasik yang memiliki khazanah ilmu jiwa adalah ilmu akidah atau ilmu kalam. Para tokoh di berbagai mazhab akidah telah memasukan pembahasan kejiwaan dalam karya-karya mereka. Pembahasan tersebut berupa konsep umum jiwa, strukturnya, daya-dayanya, atau tentang persepsi dan pengetahuan, atau juga tentang aspek rohani dari diri manusia, hakikatnya, aktifitasnya, dan nasibnya. Topik-topik seperti ini mereka bahas dengan berbagai corak. Ada yang sangat skripturalis seperti Ibn Abî al-'Izz (w. 792 H/1390 M).[127] Ada yang sangat rasional seperti Fakhruddîn ar-Râzî (w. 606 H/1209 M), 'Abduljabbâr (w. 415 H/1025 M), Nâshiruddîn ath-Thûsî (w. 672 H/1274 M), al-Ḥillî (w. 726 H/1325 M), al-Îjî (w. 756 H/1355 M), dan at-Taftazânî (w. 792 H/1390 M).[128]

Pembahasan masalah jiwa dalam akidah yang rasional tampaknya sangat dipengaruhi filsafat Islam, bahkan secara konten tampak sama saja. Ini seiring dengan perjalanan hubungan ilmu akidah rasional (kalam) dan filsafat Islam yang sekalipun tidak harmonis di era awal, namun semakin ke depan semakin menemukan bentuk-bentuk integrasinya. Di sisi lain, sebenarnya topik jiwa sejak awal tidak terlalu dipersoalkan oleh para ahli akidah rasional. Al-Ghazâlî yang sangat terkenal dalam

penentangannya terhadap ajaran filsafat, sebenarnya mengecualikan sejumlah pembahasan termasuk masalah jiwa. Ia sendiri menulis karya tentang ilmu jiwa yang dibahas secara akli—berjudul *Ma'ârij al-Quds fî Madârij Ma'rifat an-Nafs*, dan kontennya tidak begitu berbeda dengan pandangan para filsuf dengan nuansa sufistik yang kental.[129] Namun demikian, tetap saja ilmu akidah berbeda dengan filsafat secara mendasar termasuk tujuan pembahasannya, yaitu bahwa ilmu akidah itu bertujuan untuk membela doktrin-doktrin agama.

Ini cukup berbeda dengan pembahasan para tokoh skripturalis tentang masalah kejiwaan ini. Ibn Taimiyyah dan Ibn Abî al-'Izz memandang bahwa pembahasan para filsuf dan ahli kalam tentang jiwa itu sudah menyimpang dari ajaran al-Qur'an dan hadis.[130] Keduanya berkaitan bahwa al-Qur'an, hadis, *ijmâ'* sahabat, dan akal menunjukkan bahwa jiwa (*nafs*) itu adalah entitas fisik yang berbeda dari entitas fisik yang terindera, bersifat nurani dan tinggi, halus, hidup, bergerak, dan merasuk dalam anggota tubuh, meresap di dalamnya seperti meresapnya air dalam bunga, lemak dalam minyak zaitun, dan api dalam batu bara.[131] Dalam penjelasannya mereka bukan hanya tekstualis dalam arti menjadikan teks sebagai dasar pembuktian setiap klaim, melainkan juga tekstualis dalam arti begitu terikat dengan pernyataan-pernyataan eksoteris dari teks yang mereka gunakan.

Selain karya-karya di atas, ada juga sejumlah karya yang tidak berupa kitab akidah, melainkan monograf tentang topik kejiwaan, seperti *Ma'ârij al-Quds* karya al-Ghazâlî, *Kitâb an-Nafs wa ar-Rûḥ* karya Fakhruddîn ar-Râzî, dan *Kitâb ar-Rûḥ* karya Ibn al-Qayyim.[132] Jika dilihat dari pendekatan yang digunakan, karya al-Ghazâlî dan Fakhruddîn ar-Râzî, bercorak rasional, sehingga bisa saja masuk ke dalam kategori filsafat; dan karya Ibn al-Qayyim bercorak tekstual, sehingga bisa masuk kategori tafsir tematik. Namun, karena ketiga tokoh tersebut lebih dikenal sebagai ahli akidah, maka bisa juga ketiga karya tersebut dimasukkan ke dalam kategori karya-karya di bidang ilmu akidah.

Tabel. II.2. Bidang Ilmu, Topik, Corak, dan Tokoh Klasik Terkait Pembahasan Jiwa

Disiplin/Domain	Contoh Topik terkait Jiwa	Contoh Tokoh dan Corak Pembahasan
Filsafat Islam	Esensi dan eksistensi jiwa Struktur jiwa Spesies dan fakultas jiwa Aktivitas jiwa dalam berbagai tingkat realitas	Ibn Sînâ (rasional) Suhrawardî (rasional, sufistik) Mullâ Sadra (rasional, sufistik, skriptural)
Tasawuf Praktis	Stasiun spiritual	Al-Anshârî (sufistik, skriptural) Al-Qusyairî (sufisktik, skriptural)
Tasawuf Teoretis	*Insân kâmil* Tingkatan realitas Alam sebagai manifestasi Tuhan	Ibn ʻArabî (sufistik, skriptural) Al-Qaysharî (sufistik, rasional, skriptural) ʻAbdulkarîm al-Jîlî (sufistik, skriptural) Shâʻinuddîn Ibn Turkah (sufistik, rasional, skriptural)
Thibb Rûḥânî	Akhlak sebagai wujud sehat-sakit jiwa Peran akal dalam kesehatan jiwa Hawa nafsu sebagai faktor utama penyakit jiwa	Abû Bakr ar-Râzî (rasional) Ibn al-Jawzî (skriptural)
Thibb Nabawiy	Konsep sakit dan sehat Terapi bagi yang tertimpa kesedihan	Abû Nu'aym (skriptural) Adz-Dzahabî (skriptural) Ibn al-Qayyim (skriptural)
Penyakit Kalbu	Konsep kalbu yang sehat, sakit, dan mati Ragam penyakit kalbu	Ibn Taimiyyah (skriptural) Ibn al-Qayyim (skriptural)
Tafsir	Berbagai hal tentang diri manusia	Semua penulis tafsir *tartîbî*
Hadis	Kodifikasi hadis tentang tafsir, *rûḥ*, *nafs*, penyakit kalbu, *thibb nabawiy*, *thibb rûḥânî*, dan akhlak	An-Nawawî (skriptural) Al-Kallâbâdzî (skriptural) Abû Nu'aym (skriptural) Ibn al-Qayyim (skriptural) Ibn al-Jawzî (skriptural) Adz-Dzahabî (skriptural)
Akidah/Kalam	*Nafs*, *Rûḥ*	Ar-Râzî (rasional, skriptural) Al-Ghazâlî (rasional, skriptural, sufistik) ʻAbduljabbâr (rasional, skriptural). Al-Îjî (rasional) Nâshiruddîn ath-Thûsî (rasional)
Akhlak	Ragam sifat dan perilaku baik dan buruk	An-Nawawî (skriptural) Al-Faydh al-Kâsyânî (skriptural, sufistik) Al-Jaylânî (skriptural,

sufistik)

Kedelapan, pembahasan klasik tentang jiwa juga bisa ditemukan dalam ilmu akhlak. Tradisi Islam sangat kaya dengan pembahasan akhlak, yang intinya adalah mengenai sifat-sifat dan perilaku baik dan buruk dalam kehidupan manusia. Karya yang ditulis oleh para tokoh tentang tema-tema akhlak, seperti sabar, zuhud, tidak iri-dengki, tidak rakus, dan seterusnya, mudah sekali ditemukan dan jumlahnya sangat banyak. Namun, tampaknya tidak banyak penulis klasik di bidang ilmu akhlak yang mencoba menjadikannya suatu disiplin sistematis. Salah satu pengecualian untuk hal ini adalah karya Ibn Miskawayh yang berjudul *Tahdzîb al-Akhlâq*.[133] Ibn Miskawayh yang seorang filsuf tentu saja terbiasa dengan melihat disiplin ilmu apa pun—termasuk akhlak, dalam struktur tertentu. Salah satu struktur dasar ilmu akhlak yang ia uraikan adalah bahwa ilmu ini memiliki sejumlah fondasi (*mabâdi‛*) seperti konsep tentang jiwa manusia, strukturnya, daya-dayanya, dan seterusnya.[134] Demikianlah ia menguraikan bukunya itu.

Karya Ibn Miskawayh di atas bisa dikategorikan sebagai bercorak filosofis. Corak seperti ini hanyalah salah satu dari beragam corak karya di bidang akhlak, seperti corak tekstualis dan sufistik. Karya-karya di bidang akhlak yang bercorak tekstualis bisa dilihat di berbagai tulisan Ibn al-Jawzî, an-Nawawiy (w. 676 H/ 1277 M), adz-Dzahabî, dan al-Faydh al-Kâsyânî (w. 1091 H/1680 M).[135] Karya yang bercorak sufistik bisa dilihat dalam tulisan al-Ghazâlî dan al-Jaylânî (w. 561 H/1166 M).[136] Pembahasan para tokoh ini sangat detail, sehingga telah menjadi khazanah yang begitu mudah diakses dan dimanfaatkan untuk studi psikologi Islam kontemporer.

Terakhir, pembahasan akhlak dalam khazanah klasik bisa dikatakan hampir tidak mengandung perdebatan yang berarti. Baik dibahas secara rasional, sufistik, ataupun tekstual, berbagai sifat atau perilaku yang baik dan buruk tampak disepakati oleh para ahlinya. Hal ini akan mempermudah penempatannya dalam psikologi atau psikopatologi, khususnya dalam konteks normatif. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, salah satu cara penting dalam melihat gangguan jiwa adalah dengan melihatnya dalam kerangka norma tertentu, sehingga salah satu pengertian gangguan jiwa adalah ketika suatu kondisi psikis atau perilaku itu bertentangan dengan norma yang dianut masyarakat.

2. Khazanah Kontemporer

Saat ini ada dua wacana penting yang cukup mewakili studi baru yang tidak ada dalam studi tentang jiwa di era Islam klasik. Kedua wacana tersebut adalah psikologi Islam dan psikiatri Islam. Sebenarnya berbagai disiplin klasik yang telah dijelaskan sebelumnya juga terus berkembang hingga saat ini. Namun demikian, di bagian ini penulis akan lebih fokus ke dua studi baru tersebut, karena di satu sisi perkembangan studi-studi klasik saat ini masih lebih berupa restrukturisasi penyajian dengan konten yang tidak jauh dari studi-studi klasik; di sisi lain, penelitian ini sendiri mencoba menjadi bagian dari wacana baru itu.

Secara umum, psikologi Islam adalah wacana tentang disiplin ilmu yang masih mencari bentuk dasar. Sebagian tokoh, seperti Ancok (1994) dan Bastaman (1995), mengarahkannya untuk menjadi suatu varian pendekatan dalam psikologi modern yang bercorak saintifik.[137] Tokoh lainnya, seperti Abdul Mujib dan Mudzakir (2001), melihat psikologi Islam sebagai studi tentang jiwa dalam multipendekatan: filosofis, sufistik, dan skriptural.[138] Bisa juga dikatakan bahwa setiap ahli di suatu bidang ilmu ingin menjadikan psikologi Islam sebagai bagian dari bidang keahliannya itu.

Psikiatri Islami tampak sedikit berbeda karena belum memunculkan perdebatan. Sejumlah karya yang ditulis dalam disiplin ini, seperti karya Hawari (1996), berangkat dari perkembangan dalam psikiatri kontemporer yang telah membuka diri pada pendekatan religio-spiritual, di mana Islam menjadi salah satunya.[139] Namun, sejumlah tokoh, seperti Kendell (1976), Owen, *et.al*. (2003), dan Stoyanov, *et.al.* (2013), melihat bahwa psikiatri sendiri sebenarnya masih bersifat protosains.[140] Sehingga, psikiatri Islam yang menjadi bagian darinya juga bisa dikatakan masih bersifat demikian. Apalagi jika psikiatri Islami ini dilihat lebih jauh menjadi suatu disiplin ilmu tersendiri. Kemungkinan besar hal ini akan menjadikannya suatu diskursus yang melahirkan beragam pandangan yang mirip dengan apa yang terjadi pada psikologi Islam.

Berbagai hal penting terkait dua wacana ini bisa dijelaskan lebih jauh melalui sejumlah poin sebagai berikut.

Pertama, ada perbedaan pandangan di antara para ahli tentang istilah psikologi Islam. Sebagian ahli memilih istilah psikologi Islami, nafsiologi, psikologi al-Qur'an, psikologi Qur'ani, psikologi sufi, atau psikologi profetik, selain psikologi Islam itu sendiri.[141] Perbedaan diksi antara psikologi Islam dan psikologi Islami akan penulis posisikan sebagai sama, sehingga kedua istilah ini bisa

saling menggantikan. Istilah-istilah lainnya tampak terlalu luas atau spesifik untuk menggambarkan isi diskursus ini.

Kedua, secara genealogis wacana psikologi Islam itu merupakan respons dari para psikolog muslim terhadap perkembangan psikologi modern, dan paralel dengan wacana Islamisasi sains. Psikologi modern dipandang memiliki kelemahan mendasar dari sisi asumsi pandangan dunia makro, asumsi tentang hakikat manusia, asumsi epistemologis dan metodologis, dan asumsi tentang moralitas.[142] Kelemahan-kelemahan ini pada gilirannya hendak diatasi melalui proses integrasi psikologi modern dengan ajaran Islam. Proses integrasi ini sendiri bergantung pada pilihan para tokoh muslim tersebut tentang bentuk yang pas dalam integrasi Islam dan sains.[143] Yang umum digunakan adalah teori al-Faruki (1989) yang menekankan aspek epistemologi dan metodologi, dan teori Sardar (1989) yang menekankan paradigma Islam. Di samping dua teori tersebut sebenarnya masih banyak teori lainnya, seperti teori al-Attas (1995) yang menekankan pandangan dunia sufistik, teori Nasr (1989) yang menekankan sakralitas ontologis, teori Nursi (1978) yang menekankan moralitas, dan teori *ḥikmah muta'âliyah* yang menekankan keselarasan ilmu akli, nakli, dan irfani.

Ketiga, salah satu bentuk psikologi Islam yang diajukan para tokoh adalah berbentuk pendekatan alternatif dalam psikologi modern. Bentuk pskologi Islam seperti ini bisa diwakili oleh Bastaman, Ancok, dan Nashori. Ketiga tokoh ini memilih istilah psikologi Islami, bukan psikologi Islam. Namun —sebagaimana telah disinggung sebelumnya— dua diksi ini akan penulis gunakan untuk mengacu pada maksud yang sama.

Terkait definisi psikologi Islami, Bastaman merumuskannya dalam konsep berikut.

> Psikologi Islami adalah corak psikologi berlandaskan citra manusia menurut ajaran Islam yang mempelajari keunikan dan pola perilaku manusia sebagai ungkapan pengalaman interaksi dengan diri sendiri, lingkungan sekitar, dan alam keruhanian, dengan tujuan meningkatkan kesehatan mental dan kualitas keberagamaan.[144]

Rumusan seperti ini menunjukkan bahwa ada lima unsur penting dalam psikologi Islami. Pertama, psikologi Islami adalah satu corak dari psikologi modern. Kedua, psikologi Islami didasarkan pada asumsi tentang manusia menurut ajaran Islam. Ketiga, subjek kajian psikologi Islami adalah keunikan dan pola perilaku manusia. Keempat, keunikan dan pola perilaku manusia

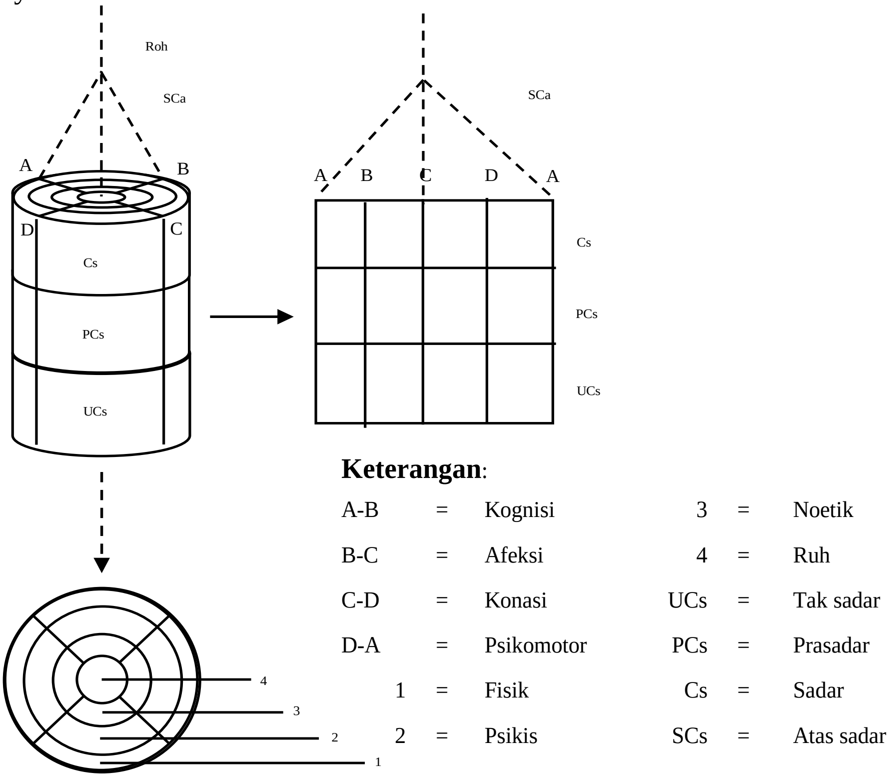
yang menjadi subjek kajian psikologi Islami dilihat dari tiga dimensi interaksi: dengan dirinya, dengan lingkungannya, dan dengan alam rohani. Kelima, tujuan psikologi Islami adalah untuk meningkatkan kesehatan mental dan kualitas keberagamaan.

Bastaman mengatakan bahwa pada umumnya psikologi modern mengakui tiga dimensi diri manusia: raga, jiwa, dan sosial-budaya.[145] Menurutnya psikologi Islami menambahkan aspek ruh selain ketiga dimensi manusia tersebut.[146] Ia kemudian mencoba membuat formulasi kreatif bagaimana konsep ruh ini diintegrasikan ke dalam teori psikodinamika, kognitif-behavioris, dan humanis tentang diri manusia, hingga menghasilkan model yang unik sebagai berikut.[147]

Teori behavioris tentang kognisi, afeksi, konasi, dan psikomotor ia posisikan sebagai struktur horizontal diri manusia yang masing-masing memiliki tingkatan vertikal ke atas dan ke bawah. Tentang tingkatan vertikal ke bawah tersebut ia menggunakan teori psikoanalisis tentang sadar, prasadar, dan tak sadar; sedangkan tentang tingkatan vertikal ke atas ia menggunakan teori psikologi humanis tentang somatis, psikis, dan noetik (spiritual). Kemudian ia menambahkan ruh sebagai tingkatan di atas noetik. Ruh tersebut juga tidak memiliki dimensi kognisi, afeksi, konasi, dan psikomotor, juga di luar dimensi sadar, parasadar, dan tak sadar, yang ia sebut dengan atas sadar (*supraconscious*).

Ancok menggabungkan teori Faruki dan Sardar tentang ilmu yang Islami. Dengan teori Faruki, ia setuju menjadikan psikologi Islami sebagai filterisasi psikologi modern dari segala hal yang bertentangan dengan ajaran Islam. Sedangkan dengan teori Sardar ia juga setuju bahwa psikologi Islami itu harus didasarkan pada pandangan Islam (khususnya al-Qur'an dan hadis) tentang manusia kemudian membangun ilmu jiwa saintifik di atas asumsi tersebut.[148] Kemudian ia mengatakan bahwa tujuan psikologi Islam adalah untuk menerangkan, memprediksi, mengontrol, dan mengarahkan perilaku manusia untuk meraih ridha Allah.[149] Dalam menggambarkan konsep manusia menurut ajaran Islam ia menjelaskan enam ciri manusia. Pertama, manusia memiliki raga dengan bentuk yang sebaik-baiknya. Kedua, manusia memiliki *fitrah* yang baik. Ketiga, manusia memiliki ruh. Keempat, manusia memiliki kebebasan berkehendak. Kelima, manusia memiliki akal. Keenam, manusia memiliki nafsu. Dari keenam ciri tersebut, menurutnya, yang menjadi ciri utama dalam psikologi Islam adalah bahwa manusia memiliki fitrah, yaitu dorongan alami untuk mempercayai dan mengakui Allah SWT sebagai tuhannya.[150]

Setelah itu, ia menjelaskan bahwa ada empat rencana kerja umum dalam psikologi Islami.[151] Pertama, merumuskan konsep manusia menurut Islam. Kedua, membangun konsep-konsep rinci untuk menjelaskan fenomena kemanusiaan. Ketiga, mengembangkan metode-metode penelitian baru dalam psikologi. Keempat, membangun terapi Islami untuk meningkatkan kualitas sumber daya manusia.



Gambar II.7. Struktur Diri Manusia Menurut Bastaman (Bastaman, 2011)

Fuad Nashori memaparkan bagaimana kerangka psikologi Islam secara lebih jelas dibanding dua tokoh sebelumnya. Ia mengatakan bahwa ada empat pola kajian psikologi Islami.[152] Pertama, penjelasan psikologi modern terhadap agama Islam. Kedua, perbandingan antara psikologi modern dengan Islam. Ketiga, penilaian Islam terhadap psikologi modern. Keempat, membangun konsep psikologi berdasarkan Islam. Ia kemudian menyatakan bahwa pola keempat ini yang memungkinkan lahirnya psikologi Islami dalam arti yang sebenarnya. Setelah itu ia

menjelaskan bahwa pola keempat ini bisa memiliki empat subpola.[153] Pertama, perumusan psikologi dengan bertitik tolak dari al-Qur'an dan hadis. Kedua, perumusan psikologi dengan bertitik tolak dari khazanah keislaman. Ketiga, perumusan psikologi Islami dengan inspirasi psikologi modern yang kemudian dibahas dalam pandangan dunia Islam. Keempat, merumuskan konsep manusia berdasarkan pribadi yang hidup dengan atau dalam Islam.

Hal penting lainnya yang dijelaskan oleh Nashori adalah tentang ragam metode perumusan psikologi Islami. Tentang hal ini ia menjelaskan bahwa psikologi Islami dikembangkan dengan menggunakan metode-metode ilmiah (*method of science*), metode keyakinan (*method of tenacity*), metode rasional, metode otoritas (*method of authority*), metode intuisi (*method of intuition*), dan metode eksperimen spiritual.[154]Yang ia maksud metode ilmiah adalah metode penelitian yang bersifat deskriptif berdasarkan observasi atau riset korelasional; metode penelitian eksperimental; dan metode penelitian fenomenologi. Kemudian yang ia maksud dengan metode keyakinan adalah bahwa psikologi Islami dirumuskan berdasarkan penjelasan teks al-Qur'an dan hadis. Metode intuisi yang ia maksud adalah metode yang didasarkan pada pengalaman sufistik. Metode otoritas maksudnya adalah menjadikan pengetahuan atau ahli yang lain sebagai rujukan. Kemudian yang ia maksud dengan metode eksperimen spiritual adalah metode eksperimen yang dilakukan dengan mengamalkan praktik-praktik spiritual tertentu seperti zikir.

Keempat, bentuk psikologi Islam lainnya adalah sebagaimana yang diajukan oleh Abdul Mujib dan Mudzakir. Mereka menjelaskan bahwa hakikat psikologi Islam adalah kajian Islam yang berhubungan dengan aspek-aspek dan perilaku kejiwaan manusia, agar secara sadar ia dapat membentuk kualitas diri yang lebih sempurna dan mendapatkan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.[155] Keduanya kemudian menjelaskan bahwa hakikat definisi tersebut mengandung tiga unsur pokok. Pertama, psikologi Islam merupakan bagian dari kajian masalah-masalah keislaman, dengan kata Islam yang berarti suatu tradisi keilmuan dalam kerangka ontologi, epistemologi, dan aksiologi yang khas.[156] Kedua, pembahasan psikologi Islam adalah tentang aspek-aspek dan perilaku kejiwaan manusia, yang mencakup *rûḥ, nafs, qalb, 'aql, dhamîr, lubb, fu'âd, sirr, fithrah,* dan yang lainnya.[157] Ketiga, psikologi Islam memiliki nilai etik, berupa tujuan untuk meraih kesempurnaan diri di dunia dan akhirat.[158] Setelah itu keduanya menjelaskan berbagai hal mendasar dalam psikologi Islam secara sistematis mencakup masalah fitrah, pertumbuhan dan

perkembangan manusia, kesehatan mental, psikopatologi, psikoterapi, motivasi hidup, intuisi, tidur dan mimpi, juga masalah kecerdasan qalbiah. Tampaknya karya mereka ini merupakan tulisan paling komprehensif dan sistematis tentang pengantar psikologi Islam yang ditulis dalam bahasa Indonesia.

Kelima, tentang psikiatri Islam atau psikiatri Islami, di Indonesia tokoh yang mengembangkan wacana ini bisa diwakili oleh Dadang Hawari, sekalipun ia sendiri tidak menggunakan istilah ini. Karyanya yang terpenting tentang hal masalah ini, yang berjudul *al-Qur'an: Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, diterbitkan pertama kali pada tahun 1996. Karya ini tampak sebagai kelanjutan dari sejumlah perkembangan di bidang psikiatri waktu itu yang mulai mengakui pentingnya dimensi religio-spiritual dalam membahas persoalan gangguan jiwa.[159] Jika dilihat dari kontennya, kelima bab dalam buku ini, yang mencakup pembahasan tentang perspektif al-Qur'an tentang kesehatan jiwa, stres dan depresi, berbagai aspek terkait kesehatan jiwa, narkotik dan zat adiktif, dan kesehatan keluarga, semuanya lebih didominasi oleh narasi psikiatri modern, dengan ayat-ayat al-Qur'an sebagai penjelasan-penjelasan tambahan. Narasi serupa bisa kita temukan dalam berbagai monograf lebih rinci tentang berbagai masalah gangguan jiwa yang lebih spesifik, seperti tentang stres, cemas, dan depresi, juga tentang skizofrenia.[160] Karya lebih baru yang ditulis oleh Ardani (2008)—dengan judul yang lebih eksplisit, *Psikiatri Islam*, malah hampir sama sekali tidak ada penjelasan al-Qur'an, hadis, atau khazanah Islam lainnya dalam narasinya, kecuali sangat sedikit.[161] Bisa dikatakan bahwa psikiatri Islam—khususnya di Indonesia, belum memiliki paradigma yang jelas, sekalipun telah dimulai lebih dari dua dekade yang lalu.

Keenam, selain para tokoh nasional di atas, para tokoh luar Indonesia—khususnya di bidang psikologi Islam, sebenarnya telah lebih dahulu mengembangkan disiplin ini. Nama-nama paling terkenal di bidang ini, seperti Nejati (1982) dan Badri (1975), bahkan telah menjadi identik dengan wacana psikologi Islam itu sendiri.[162] Secara konten, gagasan-gagasan mereka tidak keluar dari ragam gagasan yang berkembang di Indonesia seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

Ketujuh, yang juga penting untuk dicatat adalah bahwa ketika para tokoh, seperti Nashori, Abdul Mujib, dan Mudzakir, mengakui bahwa metode atau pendekatan keyakinan (tekstualis), intuisi (sufistik), dan rasional (mencakup filosofis) sebagai sesuatu yang sah dalam kajian psikologi Islam, maka berbagai studi kekinian yang berbentuk kelanjutan studi ilmu jiwa klasik pun bisa

dikategorikan sebagai khazanah kontemporer tentang psikologi Islam. Banyak tokoh kontemporer yang menulis tentang jiwa dalam filsafat Islam[163], psikologi sufi[164], tafsir tematik terkait jiwa[165], dan kodifikasi ayat[166] atau hadis[167] berdasarkan tema-tema psikologi modern. Berbagai studi tersebut tampaknya tidak perlu dijelaskan lebih jauh, dengan memosisikannya sebagai kelanjutan dari khazanah klasik atau penerapan gagasan-gagasan klasik di era kontemporer.

Terakhir, ada juga catatan tambahan yang penting, khusus untuk studi tafsir tematik terkait jiwa. Sejak pertengahan abad dua puluh, tafsir tematik (*mawdhû'î*) mulai dikembangkan sebagai suatu metode yang khas dan sistematis, bukan sekedar corak penulisan seperti di era sebelumnya.[168] Dalam perkembangannya, metode ini melahirkan berbagai prosedur tentang bagaimana cara meneliti suatu tema berdasarkan penjelasan al-Qur'an. Dengan pengertian seperti ini, banyak karya Qur'ani yang ditulis tentang jiwa atau psikologi yang tidak masuk dalam kategori ini. Karya penting Nejati (1982) berjudul *al-Qur'ân wa 'Ilm an-Nafs*—juga karya az-Zayn (1991), Zarîq (1989), dan Syarîf (1987), adalah contoh yang tidak masuk kategori tafsir tematik dalam pengertian ini.[169] Karya tokoh yang bisa dimasukan dalam studi kontemporer tafsir tematik dalam psikologi Islam adalah karya Baharuddin (2001) berjudul *Paradigma Psikologi Islami*, dan karya Darwis Hude (2006) berjudul *Emosi: Penjelasan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia dalam al-Qur'an*.[170] Karya Baharuddin mencoba merumuskan struktur diri, motivasi, dan fungsi psikis manusia berdasarkan tafsir al-Qur'an, untuk dipadukan dengan teori kebenaran pengetahuan, hinga bisa dirumuskan suatu paradigma tertentu dalam psikologi Islami. Ia melakukan survey menyeluruh tentang ayat-ayat yang menggunakan kata *basyar, ins, insân, nafs, 'aql, qalb, rûḥ*, dan *fithrah*, untuk dijadikan dasar dalam merumuskan paradigma tersebut. Di sisi lain karya Darwis Hude melakukan survey dan analisis mendalam tentang berbagai ayat yang berkaitan dengan lima emosi dasar dalam psikologi modern, yaitu senang, marah, sedih, takut, benci, dan heran/kaget.

---

[1] J.P. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi*, Jakarta: Rajawali Pers, 2014, Cet. XVI, hal. 406; Gary R. VandenBos (ed.), *APA Dictionary of Psychology*, Cet. II, Washington D.C.: American Psychological Association, 2015, hal. 861; David Matsumoto (ed.), *The Cambridge Dictionary of Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, hal. 412.

---

[2] Istilah mental dan perilaku di sini merujuk pada segala dimensi psikis manusia, seperti kognisi, afeksi, konasi, psikomotor, dan noetik. Di bagian berikutnya pada bab ini akan dijelaskan tentang penggunaan istilah mental, perilaku, dan jiwa yang sering saling menggantikan, sekalipun berasal dari akar makna yang berbeda.

[3] Rusdi Maslim, *Diagnosis Gangguan Jiwa: Rujukan Ringkas dari PPDGJ-III dan DSM-5*, Jakarta: FK-Unika Atmajaya, 2013, hal. 46-47. Berikutnya akan diringkas menjadi Rudi Maslim, *Diagnosis Gangguan Jiwa.*

[4] Victoria Clarke, *et.al.*, *Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Queer Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, hal. 12-15.

[5] Christopher Boorse, "Concepts of Health and Disease", dalam Fred Gifford (ed.), *Philosophy of Medicine*, Amsterdam: Elsevier, 2011, hal. 20-26.

[6] Lawrie Reznek, *The Philosophical Defence of Psychiatry*, London: Routledge, 1991, hal. 164.

[7] Lawrie Reznek, *The Philosophical Defence of Psychiatry*, ..., hal. 163-164.

[8] Lawrie Reznek, *The Philosophical Defence of Psychiatry*, ..., hal. 164.

[9] Rudi Maslim, *Diagnosis Gangguan Jiwa*, ..., hal. 7; American Psychiatric Association, *DSM-IV*, Washington DC: American Psychiatric Association, 1994, hal. xxi-xxii; World Health Organization, *ICD-10: Classification of Mental and Behavioral Disiordes-Clinical Descriptions and Diagnostic Guidlines*, Cet. VII, Geneva: World Health Organization, 2004, hal. 5-6.

[10] Christopher Boorse, "Concepts of Health and Disease", dalam Fred Gifford (ed.), *Philosophy of Medicine*, ..., hal. 22.

[11] Michel Foucault, *The Birth of Clinic: An Archeology of Medical Perception*, London: Routledge, 2003; Georges Canguilhem, *The Normal and The Pathological*, New York: Zone Books, 1998, Cet. IV; Thomas S. Szasz, *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*, New York: Perennial Library, 1974.

[12] R. E. Kendell, "The Concept of Disease and Its Implications for Psychiatry", dalam *The British Journal of Psychiatry*, Vol. 127 No. 4 Tahun 1975, hal. 305-315; J. G. Scadding, "Health and Disease: What Can Medicine Do for Philosophy?", dalam *Journal of Medical Ethics*, Vol. 14 No. 3 Tahun 1988, hal. 118-124.

[13] John A. Ryle, "The Meaning of Normal", dalam *The Lancet*, Vol. 249 No. 6436 Tahun 1947, hal. 1-5.

[14] Rudi Maslim, *Diagnosis Gangguan Jiwa*, ..., hal. 7; American Psychiatric Association, *DSM-IV*, Washington DC: American Psychiatric Association, 1994, hal. xxi-xxii; World Health Organization, *ICD-10: Classification of Mental and Behavioral Disiordes-Clinical Descriptions and Diagnostic Guidlines*, Cet. VII, Geneva: World Health Organization, 2004, hal. 5-6.

[15] Rudi Maslim, *Diagnosis Gangguan Jiwa*, ..., hal. 7.

[16] Sigmund Freud, *Psychopathology of Everyday Life*, London: T. Fisher Unwin, Ltd., 1922, Cet. IX,.

[17] Contoh buku tentang kesehatan mental: Moeljono Notosoedirdjo dan Latipun, *Kesehatan Mental: Konsep dan Penerapan*, Malang: UMM Press, 2011, Cet. VI.

[18] Sutardjo A. Wiramihardja, *Pengantar Psikologi Abnormal*, Bandung: Refika Aditama, 2007, Cet. II, hal. 10-14.

[19] Ann M. Kring, *et.al.*, *Abnormal Psychology*, New Jersey: Wiley, 2012, Cet. VII, hal. 5.

[20] Keith T. Maslin, *An Introduction to The Philosophy of Mind*, Cambridge: Polity Press, 2001; Tim Crane dan Sarah Patterson (ed.), *History of The Mind-Body Problem*, London: Routledge, 2000; David J. Chalmers, *Philosophy of Mind: Classical and Comtemporary Readings*, New York: Oxford University Press, 2002.

[21] Mario Bunge dan Rubén Ardila, *Philosophy of Psychology*, New York: Springer-Verlag, 1987, hal. 8.

[22] Mario Bunge dan Rubén Ardila, *Philosophy of Psychology*, ..., hal. 7-12.

[23] Mario Bunge dan Rubén Ardila, *Philosophy of Psychology*, ..., hal. 7-12.

[24] John B. Watson, *Behaviorism*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1930, hal. 3.

[25] John B. Watson, *Behaviorism*, ..., hal. 3-5.

[26] John B. Watson, *Behaviorism*, ..., hal. 3. Sebenarnya tidak semua behavioris sejalan dengan Watson. Skinner (1976) memandang bahwa studi tentang kesadaran dan pendekatan introspektif itu tetap penting. Ia juga memandang bahwa behaviorisme itu bukan aliran psikologi melainkan suatu filsafat psikologi. Lihat: B. F. Skinner, *About Behaviorism*, New York: Vintage Book, 1976, hal. 9-19.

[27] U. T. Place, "Is Consciousness A Brain Process?", dalam *British Journal of Psychology*, Vol. 47 No. 1 Tahun 1956, hal. 44-50; J.J.C. Smart, "Sensations and Brain Processes", dalam *Philosophical Review*, Vol. 68 No. 2 Tahun 1959, hal. 141-156; Herbert Feigl, "The Mental and The Physical", dalam Herbert Feigl, *et.al*. (ed.), *Minnesota Studies in The Philosophy of Science (II): Concepts, Theories, and The Mind-Body Problem*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958, hal. 370-497.

[28] J.J.C. Smart, "Sensations and Brain Processes", ..., hal. 141-156.

[29] Mario Bunge dan Rubén Ardila, *Philosophy of Psychology*, ..., hal.13-15.

[30] Mario Bunge dan Rubén Ardila, *Philosophy of Psychology*, ..., hal.13-15.

[31] Ḥasan Zâdeh Âmulî, *'Uyûn Masâ'il an-Nafs wa Syarḥuh*, Teheran: Muʽasseseh Intisyârât Amîr Kabîr, 1371 H.S., hal. 219-225.

[32] Donald Davidson, "Mental Events", dalam Lawrence Foster dan J.W. Swanson (ed.), *Experience and Theory*, Cambridge: University of Massachusetts Press, 1970, hal. 79-101.

[33] Mark Kulstad dan Laurence Carlin, "Leibniz's Philosophy of Mind", dalam Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2013 Edition)*, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/leibniz-mind/> , diakses pada 13 Mei 2017.

[34] Mario Bunge dan Rubén Ardila, *Philosophy of Psychology*, ..., hal. 7-12.

[35] Lihat: Jack Martin, *et.al.*, *The Willey Handbook of Theoretical and Philosophical Psychology*, Oxford: John Wiley & Sons, Ltd., 2015.

[36] Lihat: André Kukla, *Social Constructivism and The Philosophy of Science*, London: Routledge, 2000.

[37] Thomas Szasz, *Antipsychiatry: Quackery Squared*, New York: Syracuse Universit Press, 2009.

[38] Lukas Mangindaan, "Kesehatan Jiwa dan Psikiatri", dalam Sylvia D. Elvira dan Gitayanti Hadisukanto, *Buku Ajar Psikiatri*, Cet. II, Jakarta: FK Universitas Indonesia, 2013, hal. 15-18.

[39] Alexander Moreira-Almeida, *et.al*., "WPA Position Statement on Spirituality and Religion in Psychiatry", dalam *World Psychiatry*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2016, hal. 87-88.

[40] Philippe Huguelet dan Harold G. Koenig, "Introduction: Key Concepts", dalam Philippe Huguelet dan Harold G. Koenig (ed.), *Religion and Spirituality in Psychiatry*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, hal. 2.

[41] Dinesh Bhugra (ed.), *Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies*, New York: Routledge, 1996, hal. 6.

[42] Harold G. Koenig, *Faith and Mental Health: Religious Resources for Healing*, Philadephia: Templeton Foundation Press, 2005, hal. 49. Berikutnya akan diringkas menjadi: Harold G. Koenig, *Faith and Mental Health.*

[43] Harold G. Koenig, *Faith and Mental Health*, ..., hal. 49.

[44] Harold G. Koenig, *Faith and Mental Health*, ..., hal. 49.

[45] Harold G. Koenig, *Faith and Mental Health*, ..., hal. 50-68.

[46] Deborah C. Beidel, *et.al.*, *Abnormal Psychology*, New Jersey: Pearson, 2012, Cet. II, hal. 24-36.

[47] Andrew Shorrock, *The Transpersonal in Psychology, Psychoteraphy, and Counselling*, New York: Palgrave Macmillan, 2008.

[48] James W. Kalat, *Biological Psychology*, Boston: Cengage Learning, 2016, hal. 7.

[49] Sutardjo A. Wiramihardja, *Pengantar Psikologi Abnormal*, ..., hal. 151-156. Bandingkan dengan: Mikhail V. Pletnikov dan John L. Waddington (ed.), *Modeling The Psychopathological Dimensions of Schizophrenia*, Amsterdam: Elsevier, 2016; Gwynneth Hemmings dan W.A Hemmings (ed.), *The Biological Basis of Schizophrenia*, Lancaster: MTP Press Limited, 1978. Kritik: John Read, *et.al.*, *Models of Madness: Psychological, Social, and Biological Approaches to Psychosis*, London: Routledge, 2013, Cet. II.

[50] Deborah C. Beidel, *et.al.*, *Abnormal Psychology*, ..., hal. 28-32.

[51] John B. Watson, *Behaviorism*, ..., hal. 3-5.

[52] Duane P. Schlutz dan Sidney Ellen Schlutz, *A History of Modern Psychology*, Cet. IX, Belmont: Thomson-Wadsworth, 2008, hal. 493.

[53] Deborah C. Beidel, *et.al.*, *Abnormal Psychology*, ..., hal. 31-32.

[54] Deborah C. Beidel, *et.al.*, *Abnormal Psychology*, ..., hal. 34.

[55] James E. Maddux dan Barbara A. Winstread, *Psychopathology: Foundations for A Contemporary Understanding*, Cet. IV, New York: Routledge, 2016, hal. 14.

[56] James E. Maddux dan Barbara A. Winstread, *Psychopathology: Foundations for A Contemporary Understanding*, ..., hal. 14.

[57] Jeanne L.Tsai, *et.al.*, "Culture, Etnicity, and Psychopathology", dalam Henry E. Adams dan Patricia B. Sutker (ed.), *Comprehensive Handbook of Psychopathology*, Cet. III, New York: Kluwer, 2002, hal. 110-111.

[58] Jeanne L.Tsai, *et.al.*, "Culture, Etnicity, and Psychopathology", ..., hal. 110-111.

[59] David H. Barlow dan V. Mark Durand, *Abnormal Psychology: An Integrative Approach*, , Cet. VII, Stamford: Cengage Learning, 2015, hal. 29-65.

[60] Michael Daniels, "Traditional Roots, History, and Evolution of The Transpersonal Perspective", dalam Harris L. Friedman dan Glenn Hartelius (ed.), *The Willey-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*, West Sussex: John Willey & Sons Inc., 2013, hal.

[61] Harris L. Friedman, "Transpersonal Self-Expansiveness as a Scientific Construct", dalam Harris L. Friedman dan Glenn Hartelius (ed.), *The Willey-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*, hal. 206.

[62] Douglas A. MacDonald, *et.al.*, “Meditation: Empirical Research and Future Directions”, dalam Harris L. Friedman dan Glenn Hartelius (ed.), *The Willey-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*, hal. 433-458.

[63] Stanislav Grof dan Christina Grof, *Holotropic Breathwork: A New Approach to Self-Exploration and Therapy*, New York: State University of New York Press, 2010.

[64] Sa’duddîn at-Taftâzânî, *Matn Tahdzîb al-Manthiq wa al-Kalâm*, Kairo: Mathba’ah as-Sa’âdah, 1912, Cet. I, hal. 14; Najmuddîn al-Qazwînî, *asy-Syamsiyyah fi al-Qawâ’id al-Manthiqiyyah*, diedit oleh Mahdî Fadhullâh, Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-‘Arabiy, 1998, hal. 233; al-Ḥasan ibn Yûsuf al-Ḥilliy, *al-Qawâ’id al-Jaliyyah fî Syarḥ ar-Risâlah asy-Syamsiyyah*, Qum: Mu’assasah an-Nasyr al-Islâmiy, 1412 H, 410-415; Mullâ ‘Abdullâh al-Yazdî, *al-Ḥâsyiyah ‘alâ Tahdzîb al-Manthiq*, Qum: Mu’assasah an-Nasyr al-Islâmiy, t.thn., hal. 114-123; Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Mi’yâr al-‘Ilm fî al-Manthiq*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2013, Cet. II., hal. 239-242.

[65] Najmuddîn al-Qazwînî, *asy-Syamsiyyah fi al-Qawâ’id al-Manthiqiyyah,* ..., hal. 233; Sa’duddîn at-Taftâzânî, *Matn Tahdzîb al-Manthiq wa al-Kalâm*, ..., hal. 14.

[66] Muḥammad Ridha Muzhaffar, *al-Manṭiq*, Beirut: Dâr at-Ta’âruf li al-Mathbû’ât, 2006, hal. 131-132.

[67] Mullâ ‘Abdullâh al-Yazdî, *al-Ḥâsyiyah ‘alâ Tahdzîb al-Manthiq*, ..., hal. 115-117; al-Ḥasan ibn Yûsuf al-Ḥilliy, *al-Qawâ’id al-Jaliyyah fî Syarḥ ar-Risâlah asy-Syamsiyyah*, ..., hal. 411; Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Mi’yâr al-‘Ilm fî al-Manthiq*, ..., hal. 239-242.

[68] Sa’duddîn at-Taftâzânî, *Matn Tahdzîb al-Manthiq wa al-Kalâm*, ..., hal. 14; Najmuddîn al-Qazwînî, *asy-Syamsiyyah fi al-Qawâ’id al-Manthiqiyyah*, ..., hal. 233; al-Ḥasan ibn Yûsuf al-Ḥilliy, *al-Qawâ’id al-Jaliyyah fî Syarḥ ar-Risâlah asy-Syamsiyyah*, ..., hal. 410-415; Mullâ ‘Abdullâh al-Yazdî, *al-Ḥâsyiyah ‘alâ Tahdzîb al-Manthiq*, ..., hal. 114-123; Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Mi’yâr al-‘Ilm fî al-Manthiq*, ..., hal. 239-242.

[69] al-Âkhund al-Khûrâsânî, *Kifâyah al-Ushûl*, Beirut: Muʽassasah Ahl al-Bayt li Iḥyâʽ at-Turâts, 2008, Cet. III, hal. 7-9; Abû al-Qâsim al-Khûʽî, *Muḥâdharât fî Ushûl al-Fiqh*, Vol. I, Qum: Dâr al-Hâdî li al-Mathbû’ât, 1410 H, Cet. III, hal. 16-17.

[70] Muḥammad Taqî Mishbâḥ Yazdî, *al-Manhaj al-Jadîd fî Ta’lîm al-Falsafah*, Vol. I, Beirut: Dâr at-Ta’ârûf li al-Mathbû’ât, 1990, hal. 75-79.

[71] Najmuddîn al-Qazwînî, *asy-Syamsiyyah fi al-Qawî’id al-Manthiqiyyah*, ..., hal. 233; Sa’duddîn at-Taftâzânî, *Matn Tahdzîb al-Manthiq wa al-Kalâm*, ..., hal. 14.

[72] Najmuddîn al-Qazwînî, *asy-Syamsiyyah fi al-Qawî’id al-Manthiqiyyah*, ..., hal. 233.

[73] Muḥammad Taqî Mishbâḥ Yazdî, *al-Manhaj al-Jadîd fî Ta’lîm al-Falsafah*, ..., hal. 75-79.

[74] al-Ḥasan ibn Yûsuf al-Ḥilliy, *al-Qawâ’id al-Jaliyyah fî Syarḥ ar-Risâlah asy-Syamsiyyah*, ..., hal. 411-413.

[75] al-Ḥasan ibn Yûsuf al-Ḥilliy, *al-Qawâ’id al-Jaliyyah fî Syarḥ ar-Risâlah asy-Syamsiyyah*, ..., hal. 411-413.

[76] al-Ḥasan ibn Yûsuf al-Ḥilliy, *al-Qawâ’id al-Jaliyyah fî Syarḥ ar-Risâlah asy-Syamsiyyah*, ..., hal. 411-413.

[77] Ḥasan Zâdeh Âmulî, *‘Uyûn Masâʾil an-Nafs wa Syarḥuh*, ..., hal. 219-225

[78] Sa'duddîn at-Taftâzânî, *Matn Tahdzîb al-Manthiq wa al-Kalâm*, ..., hal. 13-14; Najmuddîn al-Qazwînî, *asy-Syamsiyyah fi al-Qawî'id al-Manthiqiyyah*, ..., hal. 231; al-Ḥasan ibn Yûsuf al-Ḥilliy, *al-Qawâ'id al-Jaliyyah fî Syarḥ ar-Risâlah asy-Syamsiyyah*, ..., hal. 394-396; Mullâ 'Abdullâh al-Yazdî, *al-Ḥâsyiyah 'alâ Tahdzîb al-Manthiq*, ..., hal. 111-112; Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Mi'yâr al-'Ilm fî al-Manthiq*, ..., hal. 178-179.

[79] Rudolf Carnap, "Testability and Meaning", dalam *Philosophy of Science*, Vol. 3 No. 4 Tahun 1936, hal. 419-471; A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, London: Pelican Book, 1971, hal. 13-29.

[80] Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London: Routledge, 2005, hal. 10-16.

[81] Martin Mahner, "Demarcating Science from Non-Science", dalam Theo A. F. Kuipers (ed.), *Handbook of The Philosophy of Science: General Philosophy of Science*, Amsterdam: Elsevier, 2007, hal. 518.

[82] Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, ..., hal. 16-17.

[83] Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, ..., hal. 16-17.

[84] Mario Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, Vol. VI, Dordrecht: D. Reidel, 1983, hal. 201.

[85] Martin Mahner, "Demarcating Science from Non-Science", ..., hal. 518.

[86] James Ladyman, "Toward A Demarcation of Science from Pseudoscience", dalam Massimo Pigluicci dan Maarten Boudry (ed.), *Philosophy of Pseudoscience*, Chicago: University of Chicago Press, 2013, hal. 50.

[87]Larry Laudan, "The Demise of The Demarcation Problem", dalam R. S. Cohen dan L. Laudan, *Physics, Philosophy, and Psychoanalysis*, Dordrecht: D. Reidel, 1983, hal. 111-128.

[88] Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programme*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, hal. 8-93.

[89] Sven Ove Hansson, "Defining Pseudoscience and Science", dalam Massimo Pigluicci dan Maarten Boudry (ed.), *Philosophy of Pseudoscience*, ..., hal. 70.

[90] Sven Ove Hansson, "Defining Pseudoscience and Science", ..., hal. 70.

[91] Mario Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, Vol. VI, ..., hal. 195-200.

[92] Mario Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, Vol. VI, ..., hal. 195-207.

[93] Studi klasik tentang jiwa ada juga dalam bidang sastra, seperti puisi dan cerita fiksi edukatif atau sufistik. Dalam hal ini penulis tidak memasukannya karena karakter sastra seperti itu tidak cocok untuk menjadi basis psikopatologi Islam yang teorinya harus bisa dianalisis secara logis.

[94] Muḥammad 'Utsmân Nejâtî, *ad-Dirâsât an-Nafsâniyyah 'inda al-'Ulamâ' al-Muslimîn*, Kairo: Dâr asy-Syurûq, 1993; Muḥammad 'Utsmân Nejâtî dan 'Abdulḥalîm Maḥmûd (ed.), *'Ilm an-Nafs fî at-Turâts al-Islâmiy*, Kairo: al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmiy, 1996.

[95] Al-Kindî, "Risâlah fî Ḥudûd al-Asyyâ'", dalam Muḥammad 'Abdulhâdî (ed.), *Rasâ'il al-Kindiy al-Falsafiyyah*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.thn., hal. 123; al-Fârâbî, *Taḥshîl as-Sa'âdah*, Beirut: Maktabah al-Hilâl, 1995, hal. 83-88; Ibn Sînâ, *'Uyûn al-Ḥikmah*, diedit oleh 'Abdurraḥmân Badawî, Beirut: Dâr al-Qalam, 1980, hal. 16.

[96] Mullâ Shadrâ, *al-Ḥikmah al-Muta'âliyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, diedit oleh Ḥasan Zâdeh Âmulî, Vol. I, Teheran: Wizârât Farhang wa Irsyâdât Islâmî, 1374 H.S., hal. 27-29. Berikutnya akan disingkat menjadi: Mullâ Shadrâ, *al-Asfâr I*.

[97] Ibn Sînâ, *an-Nafs min Kitâb asy-Syifâ'*, diedit oleh Ḥasan Zâdeh Âmulî, Qum: Maktab al-I'lâm al-Islâmî, 1417 H.; Mullâ Shadrâ, *al-Ḥikmah al-*

Muta'âliyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah, diedit oleh Muḥammad Ridhâ Muzhaffar, Vol. VIII, Beirut: Dâr Iḥyâʽ at-Turâts al-'Arabiy, 2002. Karya Shadrâ yang ini berikutnya akan disingkat menjadi: Mullâ Shadrâ, *al-Asfâr VIII.* Bandingkan dengan: Ḥasan Zâdeh Âmulî, *'Uyûn Masâʾil an-Nafs wa Syarḥuh*, hal. 93-108 dan 373-404.

[98] Jalâluddîn ad-Dawânî, *Syawâkil al-Ḥûr fî Syarḥ Hayâkil an-Nûr*, London: Alwarrak Publishing, 2010, hal. 73-79.

[99] Ḥasan Zâdeh Âmulî, *'Uyûn Masâʾil an-Nafs wa Syarḥuh*, ..., hal. 263.

[100] Ghulâm Ridhâ Fayyâdhî, *'Ilm an-Nafs Falsafî*, Qum: Muʽasseseh Âmûzesyî wa Pazûhesyî Imâm Khomeinî, 1389 H.S., hal. 55-62.

[101] Ḥasan Zâdeh Âmulî, *'Uyûn Masâʾil an-Nafs wa Syarḥuh*, ..., hal. 411-423.

[102] Mullâ Shadrâ, *al-Asfâr VIII*, ..., hal. 283-326.

[103] Dalam buku-buku klasik disebutkan banyak sekali definisi tasawuf, hingga sebagian kalangan yang antitasawuf, seperti Iḥsân Ilâhî Zhâhir menganggapnya ajaran yang tidak jelas. Sekalipun demikian, penekanan tasawuf pada pengenalan diri bukan sesuatu yang sulit didapatkan penjelasannya dalam literatur-literatur tasawuf, baik secara eksplisit ataupun implisit. Di sisi lain, dalam perkembangannya, saat ini sejumlah tokoh telah membangun tasawuf menjadi suatu disiplin ilmu yang terdefinisikan secara jelas dan sistematis. Lihat: Abû Bakr al-Kallâbâdzî, *at-Ta'arruf li Mazhab Ahl at-Tashawwuf*, Kairo: Maktabah ats-Tsaqâfah ad-Dîniyyah, 2004, hal. 21-26; Sirâjuddîn ath-Thûsî, *al-Luma' fî at-Tashawwuf*, Baghdad: Maktabah al-Matsnawî, 1960, hal. 21-23; Ibn 'Ajîbah, *Îqâzh al-Himam fî Syarḥ al-Ḥikam*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009, hal. 15-16; Abû al-Qâsim al-Qusyairî, *ar-Risâlah al-Qusyairiyyah*, Kairo: Dâr Jawâmi' al-Kalim, t.thn., hal. 311-315; Iḥsân Ilâhî Zhâhir, *at-Tashawwuf: al-Mansya' wa al-Mashâdir*, Lahore: Idarah Turjuman Sunnah, 1986, hal. 37; Yadullâh Yazdânpanâh, *Mabânî wa Ushûl-e 'Irfân-e Nazharî*, Qum: Mu'asseseh Âmûzesyî wa Pazûhesyî Imâm Khomeinî, 1388 HS, hal. 72-73.

[104] Yadullâh Yazdânpanâh, *Mabânî wa Ushûl-e 'Irfân-e Nazharî*, ..., hal. 72-73.

[105] Yadullâh Yazdânpanâh, *Mabânî wa Ushûl-e 'Irfân-e Nazharî*, ..., hal. 72-73.

[106] 'Abdullâh al-Anshârî, *Manâzil as-Sâʾrîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.

[107] 'Afîfuddîn at-Tilmisânî, *Syarḥ Manâzil as-Sâʾrîn*, Tunis: Dâr at-Turkî li an-Nasyr, 1989; 'Abdurrazzâq al-Kâsyânî, *Syarḥ Manâzil as-Sâʾrîn*, Kairo: Dâr al-Hawrâʽ, t.thn.; Sadîduddîn al-Lukhamî, *Syarḥ Manâzil as-Sâʾrîn*, Kairo: al-Ma'had al-'Ilmiy al-Faransawiy, 1954.

[108] 'Abdullâh al-Anshârî, *Manâzil as-Sâʾrîn*, ..., hal. 11-12.

[109] Dâwud al-Qaysharî, "Muqaddimah", dalam Dâwud al-Qaysharî, *Syarḥ Fushush al-Ḥikam*, Vol. I, diedit oleh Ḥasan Zâdeh Âmulî, Qum: Muʽasseseh Bustân Kitâb, 1424 H, hal. 13-172; 'Abdulkarîm al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâʾil*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997; Shâʽinuddîn Ibn Turkah, *at-Tamhîd fî Syarḥ Qawâ'id at-Tawḥîd*, diedit oleh Ḥasan Ramadhânî, Beirut: Muʽassasah Umm al-Qurâ, 2003.

[110] Dâwud al-Qaysharî, "Muqaddimah", ..., hal. 109-117.

[111] Dâwud al-Qaysharî, "Muqaddimah", ..., hal. 13-172.

[112] Abû Nu'aym al-Isfahânî, *Mawsû'ah ath-Thibb an-Nabawiy*, Beirut: Dâr Ibn Ḥazm, 2006; Abû Bakr ar-Râzî, *ath-Thibb ar-Rûḥânî*, Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1978; Ibn al-Jawzî, *ath-Thibb ar-Rûḥânî*, Kairo: Maktabah ats-Tsaqâfah ad-Dînîyyah, 1986; Ibn Taimiyyah, *Amrâdh al-Qulûb*,

Kairo: Mathba'ah Salafiyyah, 1406 H, Cet. III; Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Ighâtsah al-Lahafân*, Mekkah: Dâr Âlam al-Fawâʽid, 1432 H; *ath-Thibb an-Nabawiy*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.thn.; *Kitâb ar-Rûḥ*, Mekkah: Dâr Âlam al-Fawâʽid, 1432 H.; Muḥammad ibn Aḥmad adz-Dzahabî, *ath-Thibb an-Nabawiy*, Beirut: Dâr Iḥyâʽ al-'Ulûm, 1990.

[113] Abû Bakr ar-Râzî, *ath-Thibb ar-Rûḥânî*, ..., hal. 32.

[114] Abû Bakr ar-Râzî, *ath-Thibb ar-Rûḥânî*, ..., hal. 35-36.

[115] Abû Bakr ar-Râzî, *ath-Thibb ar-Rûḥânî*, ..., hal. 37-49.

[116] Ibn al-Jawzî, *ath-Thibb ar-Rûḥânî*,....

[117] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *ath-Thibb an-Nabawiy*, ..., hal. 1-5 dan 153-165; Muḥammad ibn Aḥmad adz-Dzahabî, *ath-Thibb an-Nabawiy*, ..., hal. 21-43 dan 57-60.

[118] Ibn al-Qayyim, *Ighâtsah al-Lahafân*, ..., hal. 10

[119] Ibn Taimiyyah, *Amrâdh al-Qulûb*, ..., hal. 4.

[120] Ibn Taimiyyah, *Amrâdh al-Qulûb*, ..., hal. 4-5.

[121] Muḥammad Ḥusayn adz-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Vol. I-III, Kairo: Maktabah Wahbah, t.thn.; Muḥammad Hâdî Ma'rifat, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn fî Tsawbihâ al-Qasyîb*, Vol. I-II, Masyhad: Jâmi'ah Ridhawiyyah li al-'Ulûm al-Islâmiyyah, 1425 H; Muḥammad 'Alî Ridhâʽî Isfahânî, *Manthiq-e Tafsîr-e Qor'ân*, Vol. II, Qom: Jâmi'ah al-Musthafâ al-'Âlamiyyah, 1429 H.

[122] Muḥammad 'Alî Ridhâʽî Isfahânî, *Manthiq-e Tafsîr-e Qor'ân*, Vol. II, hal. 381-388.

[123] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Kitâb ar-Rûḥ*, ..., hal. 521.

[124] Muḥyiddîn Ibn 'Arabî, *Tafsîr Ibn 'Arabî*, Vol. I, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011, hal. 45.

[125] Hadis seperti ini sangat terkenal dalam studi ilmu tafsir dan Al-Qur'an, juga mengundang perdebatan panjang baik secara kesahihan riwayatnya ataupun tafsir maknanya. Contoh teks hadisnya adalah yang diriwayatkan oleh Ibn Ḥibbân dari Ibn Mas'ûd, sebagai berikut.

((أُنْزِلَ القُرْآنُ عَلى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ)).

Abû Ḥâtim Ibn Ḥibbân, *Shaḥîḥ Ibn Ḥibbân*, Vol. I, Beirut: Muʽassasah ar-Risâlah, t.thn., hal. 32, no. hadis 75, bab *Kitâb al-'Ilm*.

[126] Muḥammad 'Alî Ridhâʽî Isfahânî, *Manthiq-e Tafsîr-e Qor'ân*, Vol. II, ..., hal. 179-232.

[127] Ibn Abî al-'Izz, Syarḥ ath-Thaḥâwiyyah, Beirut: Muʽassasah ar-Risâlah, 1990.

[128] Fakhruddîn ar-Râzî, *Mathâlib al-'Âliyah*, Vol. VII, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy, 1987, hal. 7-331; Abû al-Ḥasan al-Asy'ariy, *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn*, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1990, hal. 25-31; 'Abduljabbâr, *al-Mughnî fî Abwâb at-Tawḥîd wa al-'Adl*, Vol.12, Beirut: Dâr Iḥyâʽ at-Turâts al-'Arabî, 2002, ; Nâshiruddîn ath-Thûsî, *Tajrîd al-I'tiqâd*, Alexandria: Dâr al-Ma'rifah al-Jâmi'iyyah, 1996, hal. 95-99; 'Adhuddîn al-Îjî, *al-Mawâqif fî 'Ilm al-Kalâm*, Beirut: 'Âlam al-Kutub, t.thn., hal. 257-331; Jamâluddîn al-Ḥillî, *Kasyf al-Murâd*, Beirut: Muʽassasah al-A'lamiy li al-Mathbû'ât, t.thn., hal. 155-181; Sa'duddîn at-Taftazânî, *Syarḥ al-Maqâshid*, Vol.III, Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1996, hal. 297-365.

[129] Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds fi Madârij Ma'rifat an-Nafs*, Beirut: Dâr al-Âfâq al-Jadîdah, 1975.

[130] Ibn Abî al-'Izz, *Syarḥ ath-Thaḥâwiyyah*, Vol.II, ..., hal. 562.

[131] Ibn Abî al-'Izz, *Syarḥ ath-Thaḥâwiyyah*, Vol.II, ..., hal. 565.

[132] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Kitâb ar-Rûḥ*, ...; Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds fî Madârij Ma'rifat an-Nafs*, ...; Fakhruddîn ar-Râzî, *Kitâb an-Nafs wa ar-Rûḥ wa Syarh Quwâhumâ*, Islamabad: Islamic Research Institute, t.thn.

[133] Ibn Miskawayh, *Tahdzîb al-Akhlâq*, Beirut: Mansyûrât al-Jamal, 2011.

[134] Ibn Miskawayh, *Tahdzîb al-Akhlâq*, ..., hal. 234.

[135] Ibn al-Jawzî, *Shayd al-Khâthir*, Riyadh: Dâr Ibn Khuzaymah, 1997; Muḥammad ibn Aḥmad adz-Dzahabî, *Kitâb al-Kabâ'ir*, Beirut: Dâr an-Nudwah al-Jadîdah, t.thn.; Muḥyiddîn an-Nawawiy, *Riyâdh ash-Shâliḥîn*, Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1992; al-Faydh al-Kâsyânî, *al-Muhlikât al-Kubrâ*, Beirut: Dâr al-Maḥajjah al-Baydhâʽ, 2005.

[136] Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Iḥyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, t.thn.; 'Abdulqâdir al-Jaylânî, *al-Fatḥ ar-Rabbânî wa al-Faydh ar-Raḥmânî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1998.

[137] Djamaludin Ancok dan Fuat Nashori Suroso, *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, Cet. VIII; Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, Cet. V.

[138] Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 2001.

[139] Dadang Hawari, *Al-Qur'an: Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1997, Cet. V.

[140] Robert E. Kendell, "The Classification of Depressions: A Review of Contemporary Confusion", dalam *British Journal of Psychiatry*, Vol. 129 No. 1 Tahun 1976, hal. 15-28; G. Owen, "Scientific Psychiatry?", dalam British Journal of Psychiatry, Vol. 183 No. 6 Tahun 2003, hal. 564; Drozdstoj Stoyanov, *et.al.*, "In Quest for Scientific Psychiatry: Toward Bridging The Explanatory Gap", dalam *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, Vol. 20 No. 3 Tahni 2013, hal. 261-273.

[141] Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, Cet. II, hal. 1.

[142] Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami*, ..., hal. 11-20

[143] 'Abdulḥamîd Abû Sulaymân (ed.), *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, Cet. II, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1989; S. M. Naquib al-Attas, "Islam and The Philosophy of Science", dalam S. M. Naquib al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam*, Cet. II, Kuala Lumpur: ISTAC, 2001,; Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, New York: SUNY, 1989; Ḥasan Zâdeh Âmulî, *Qur'ân va 'Irfân va Burhân az ham Jadâ'î Nadârand*, Teheran: Mo'asseseh Muthâla'âtî va Taḥqîqât-e Farhanggî, 1379 HS; 'Abdullâh Jawâdî Âmulî, *Manzilat-e 'Aql dar Handese-ye Ma'refat-e Dînî*, Qum: Isrâ', 1389 H.S.; Ibrahim Kalin, "Three Views of Science in The Islamic World", dalam Ted Peters, *et.al.* (ed.), *God, Life, and The Comos*, Farnham: Ashgate, 2002; Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*, London: I.B. Tauris, 2011; Humaidi, *Paradigma Sains Integratif Alfarabi: Pendasaran Filosofis bagi Relasi Sains, Filsafat, dan Agama*, Jakarta: Sadra Press, 2015.

[144] Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, ..., hal. 10. Selanjutnya akan disebut dengan: Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam.*

[145] Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam*, ..., hal. 8.

[146] Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam*, ..., hal. 8.

[147] Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam*, ..., hal. 96-99.

[148] Djamaludin Ancok dan Fuat Nashori Suroso, *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*, ..., hal. 146-148. Selanjutnya akan disebut dengan: Ancok dan Nashori, *Psikologi Islami.*

[149] Ancok dan Nashori, *Psikologi Islami*, ..., hal. 149-150.

[150] Ancok dan Nashori, *Psikologi Islami*, ..., hal. 157-160.

[151] Ancok dan Nashori, *Psikologi Islami*, ..., hal. 164-166.

[152] Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami*, ..., hal. 51-59.

[153] Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami*, ..., hal. 61-77.

[154] Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami*, ..., hal. 85-107.

[155] Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir, *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*, ..., hal. 5.

[156] Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir, *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*, ..., hal. 5-6.

[157] Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir, *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*, ..., hal. 6.

[158] Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir, *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*, ..., hal. 7.

[159] Dadang Hawari, *Al-Qur'an: Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, ..., hal. 1-41.

[160] Dadang Hawari, *Pendekatan Holistik pada Gangguan Jiwa Skizofrenia*, Jakarta: FK-UI, 2009, Cet. V; *Manajemen Stres, Cemas, dan Depresi*, Jakarta: FK-UI, 2016, Cet. II.

[161] Tristiadi Ardi Ardani, *Psikiatri Islam*, Malang: UIN Malang Press, 2008.

[162] Muhammad 'Utsman Nejati, *Al-Qur'ân wa 'Ilm an-Nafs*, Kairo: Dâr asy-Syurûq, 2001; Malik Badri, *Azamah 'Ulamâ al-Nafs al-Muslimîn*, Amman: Dibono, 2010.

[163] Ḥasan Zâdeh Âmulî, *'Uyûn Masâ'il an-Nafs wa Syarḥuh*; Ghulâm Ridhâ Fayyâdhî, *'Ilm an-Nafs Falsafî*.

[164] Tamami, *Psikologi Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2011.

[165] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi tentang Elemen Psikologi dari Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, Cet. II; M. Darwis Hude, *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Erlangga, 2006.

[166] Muhammad 'Utsman Nejati, *Al-Qur'ân wa 'Ilm an-Nafs*, ...

[167] Muhammad 'Utsman Nejati, *al-Ḥadîts an-Nabawiy wa 'Ilm an-Nafs*, Kairo: Dâr asy-Syurûq, 2005, Cet. V.

[168] Sâmir 'Abdurraḥmân Rasywânî, *Manhaj at-Tafsîr al-Maudû'î li al-Qur'ân al-Karîm: Dirâsah Naqdiyyah*. Halb: Dâr al-Multaqâ, 2009.

[169] Samîḥ 'Âthif az-Zayn, *'Ilm an-Nafs: Ma'rifah an-Nafs al-Insâniyyah fî al-Kitâb wa as-Sunnah*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, 1991; Ma'rûf Zarîq, *'Ilm an-Nafs al-Islâmî*, Damaskus: Dâr al-Ma'rifah, 1989; 'Adnân Syarîf, *Min 'Ilm an-Nafs al-Qur'ânî*, Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1987.

[170] M. Darwis Hude, *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Qur'an*, ...

BAB III

KONSEP DIRI MANUSIA DALAM AL-QUR’AN

Salah satu asumsi paling mendasar dalam bangunan psikopatologi adalah konsep tentang diri manusia. Jika kita hendak menggali konsep ini dari al-Qur’an, kita bisa mendapati cukup banyak studi yang telah dilakukan terkait hal ini. Studi-studi tersebut membidik kata kunci yang berbeda-beda; ada yang sangat parsial, ada pula yang mencoba menangkap gambaran yang cukup komprehensif. Penulis memosisikan diri sebagai bagian dari yang kedua ini. Di bagian ini penulis akan mengulas berbagai konsep tentang diri manusia dalam al-Qur’an, namun umumnya tidak dengan menggunakan penelitian tafsir *mawdhû’î* secara langsung, melainkan mengulas penelitian-penelitian yang telah ada, dan memformulasikannya dalam struktur yang penulis pilih. Untuk itu bagian ini penulis bagi ke dalam dua bagian umum, yaitu: pertama, tentang dimensi-dimensi diri manusia, dan kedua, tentang cahaya dan jagat diri.

A. Dimensi-Dimensi Diri Manusia

Al-Qur’an memiliki banyak konsep yang bisa diposisikan sebagai dimensi-dimensi diri manusia. Konsep-konsep tersebut terserak dalam berbagai ayat dan bisa disusun dalam berbagai bentuk penjelasan. Dalam hal ini penulis akan menjelaskan secara singkat sejumlah konsep yang penulis pandang cukup komprehensif dalam menggambarkan ragam dimensi diri manusia itu, dengan mengelompokannya ke dalam enam kategori. Pertama, *insân, basyar, nâs* (dan konsep-konsep serupa itu). Kedua, *nafs, qalb, rûḥ*. Ketiga, *shadr, fu'âd, lubb*. Keempat, persepsi inderawi dan

kognisi. Kelima, emosi. Keenam, *syahawât*, *hawâ*, dan *fithrah*. Pengelompokan seperti ini didasarkan pada kedekatan semantik atau pragmatik dari kata-kata tersebut.

1. *Insân, Basyar, Nâs*

Kelompok kata pertama adalah *insân*, *basyar*, *nâs*, dan beragam derivasinya, yang merupakan padanan dari kata manusia dalam bahasa Indonesia.

Terkait tiga kata ini, para pakar bahasa Arab, seperti al-Jawharî (w. 393 H/1003 M), Ibn Fâris (w. 395 H/1004 M), Ibn Manzhûr (w. 711 H/1311 M), dan al-Mushthafawî (w. 1423 H/2003 M), menjelaskan sejumlah poin penting. [1] Pertama, kata utama yang merupakan padanan dari kata manusia dalam bahasa Arab, yaitu *basyar* dan *ins/insân*, memiliki akar makna yang mirip, yaitu sesuatu yang tampak atau zahir, baik dari sisi kedekatan lokasi atau emosional (untuk kata *ins*), ataupun dari sisi penampakan fisis (untuk kata *basyar*). Kedua, dalam makna kamus keseharian, kata *basyar* dan *ins* memiliki makna dan referen yang sama total. Ketiga, secara pragmatik, kata *ins* biasa dioposisikan dengan kata *jinn*. Keempat, bentuk jamak untuk manusia biasa digunakan kata *nâs*, *anâsî*, *unâs*, *anâsiy*, *anâsiyah*, dan *banû Âdam*.

Dalam al-Qur'an kata *basyar* disebutkan sebanyak tiga puluh tujuh kali. Menurut Baharuddin, 25 ayat menggunakan kata tersebut dalam pembicaraan tentang aspek biologis dari para nabi dan rasul; 5 ayat tentang proses penciptaan manusia; 4 ayat tentang kemanusiaan secara umum; dan 2 ayat tentang hubungan seksual.[2] Untuk memahami hal ini lebih jauh, bisa kita ambil contoh beberapa ayat yang mewakili sejumlah kategori sebagai berikut.

Contoh ayat yang menggunakan kata *basyar* dalam konteks sifat biologis para nabi dan rasul adalah al-Mu'minûn/23: 33.

﴿ وَقَالَ الْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَٰذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ﴾

Dan berkatalah pemuka-pemuka yang kafir di antara kaumnya dan yang mendustakan akan menemui hari akhirat (kelak) dan yang telah Kami mewahkan mereka dalam kehidupan di dunia: "(Orang) ini tidak lain hanyalah manusia seperti kamu, dia makan dari apa yang kamu makan, dan meminum dari apa yang kamu minum.

Secara riwayat tampaknya tidak ada penjelasan tentang ayat di atas. Namun sebagian tafsir utama bercorak *riwâ'î*, seperti tafsir

Ibn Jarîr (w. 310 H/923 M), menjelaskan bahwa ayat ini berbicara tentang kaum Nabi Shâliḥ as., yaitu kaum Tsamûd.[3]

Secara akli-ijtihadi ayat di atas bisa dilihat menjelaskan tiga sifat para tokoh yang menentang dakwah Nabi Shâliḥ as., dan argumen penolakan mereka terhadap dakwah beliau. Ketiga sifat tersebut adalah: pertama, kafir; kedua, mendustakan pertemuan di akhirat; dan ketiga, diberikan kelimpahan duniawi. Kemudian argumen penolakan mereka terhadap risalah Nabi Shâliḥ as. adalah bahwa beliau merupakan manusia biasa yang makan dan minum seperti manusia pada umumnya. Thabâthabâʽî (w. 1402 H/1981 M) mengatakan bahwa argumen seperti ini menunjukkan bahwa mereka hanya melihat manusia sebagai kesempurnaan hewani, seperti makan dan minum.[4] Di tempat lain, tokoh mufasir sufi, Ibn ‘Ajîbah (w. 1224 H/1809 M), berkomentar bahwa orang-orang seperti mereka itu adalah orang-orang yang tenggelam dalam kelalaian, terhijab oleh kenikmatan hingga buta dari Sang Pemberi Nikmat (*al-Mun’im*), dan hingga mereka tidak bisa memahami bahwa sifat *basyar* yang umum itu tidak menghalangi keberadaan sifat khusus tertentu (seperti sifat kenabian).[5]

Dari penjelasan para tokoh di atas, teks eksplisit ayat, dan makna kamus kata *basyar*, cukup jelas bahwa dimensi manusia yang sedang dibicarakan adalah dimensi kehewanan yang tampak secara zahir, seperti makan dan minum.

Contoh ayat yang menggunakan kata *basyar* dalam konteks proses penciptaan manusia adalah Shâd/38: 71-74.

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ
﴿٧٢﴾ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٧٤﴾

(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat: "Sesungguhnya Aku akan menciptakan manusia dari tanah" (71). Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan kepadanya roh (ciptaan)Ku; maka hendaklah kamu tersungkur dengan bersujud kepadanya" (72). Lalu seluruh malaikat-malaikat itu bersujud semuanya, (73). Kecuali iblis; dia menyombongkan diri dan adalah dia termasuk orang-orang yang kafir (74).

Ayat di atas secara eksplisit mengaitkan *basyar* dan *thîn* (tanah), yang mengisyaratkan aspek zahir dari manusia, yaitu tubuhnya. Namun demikian, di ayat lain yang memiliki pesan serupa, al-Qur’an menggunakan kata *insân* (ar-Raḥmân/55: 14). Tentunya kedua hal tersebut tidak bertentangan, karena

sebagaimana telah dijelaskan dari sisi makna kamusnya, *basyar* dan *insân* itu memiliki konsep dan referen yang sama, hanya berbeda dari aspek yang dilihat. Selain itu, narasi ayat di atas sendiri sebenarnya tidak terbatas pada aspek fisik yang zahir dari manusia, melainkan tentang seorang individu yang diciptakan oleh kedua tangan-Nya, dalam proses tertentu dari tanah hingga memiliki bentuk yang sempurna, lalu ditiupkan *rûḥ*-Nya hingga para malaikat bersujud pada individu tersebut.

Apa yang dimaksud dengan meniupkan *rûḥ*-Ku, kedua tangan Allah, dan apakah kata *basyar* tersebut terbatas pada individu tertentu atau umum mencakup seluruh manusia, itu diperselisihkan oleh para ahli tafsir. Tentang peniupan *rûḥ* Allah, sebagian tokoh, seperti adh-Dhaḥḥâk (w. 105 H/723 M) di generasi *tâbi'în*, berpendapat bahwa yang dimaksud *rûḥ* Allah pada ayat di atas adalah kekuasaan-Nya (*qudrah*).[6] Sebagian lainnya, seperti al-Fakhr ar-Râzî, mengatakan bahwa maksudnya adalah jiwa (*nafs*).[7] Ada juga yang memandang bahwa meniupkan *rûḥ* di situ bermakna menjadikan tubuh yang telah dibentuk sedemikian rupa itu memiliki jiwa manusia yang hidup dan bahwa penisbatannya kepada Allah menunjukkan kemuliaan derajatnya.[8] Kemudian tentang kedua tangan Allah, para ahli minimal terbagi ke dalam dua golongan. Pertama, golongan yang tidak memberikan penjelasan tentang makna tangan di situ.[9] Kedua, golongan yang menilainya sebagai bersifat kiasan, dengan makna kekuasaan (*qudrah*) dan kekuatan (*quwwah*). Secara riwayat, tampaknya tidak ada penjelasan khusus dari Rasulullah saw tentang makna tangan Allah tersebut. Yang ada adalah sejumlah penjelasan tentang hal-hal yang diciptakan oleh kedua tangan Allah, seperti surga Firdaus, surga 'Adn, 'Arys, Taurat, Qalam, selain Adam as.[10] Ada juga sejumlah riwayat yang mendukung pandangan kedua, seperti dari Ja'far ash-Shâdiq (w. 148 H/765 M), yang merupakan salah satu imam dalam kepercayaan Syi'ah, dan hidup di generasi *shighâr tâbi'în* (generasi *tâbi'în* akhir).[11] Lalu tentang cakupan makna *basyar*, Ibn Jarîr memandang bahwa dalam ayat tersebut maksudnya terbatas pada Âdam as.[12] Sebagian ahli yang lain, seperti al-Fakhr ar-Râzî, Thabâthabâ'î, dan Ibn 'Ajîbah, melihatnya mencakup manusia secara umum, karena yang dimaksud tanah di situ berarti unsur-unsur fisik yang ada pada tubuh manusia.[13]

Perbedaan pandangan tersebut pada dasarnya tidak memiliki pengaruh yang berarti dalam pemaknaan terhadap kata *basyar* itu sendiri. Namun demikian, adanya ayat serupa—sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, yaitu dalam ar-Raḥmân/55: 14, yang

menggunakan kata *insân* dalam konteks penciptaan manusia dari tanah menunjukkan bahwa al-Qur'an memang tidak selalu menggunakan kata *basyar* untuk membicarakan aspek fisik manusia, melainkan juga kadang menggunakan kata *insân*.

Contoh ayat yang menggunakan kata *basyar* dalam konteks kemanusiaan secara umum adalah al-Muddatstsir/74: 25.

﴿ إِنْ هٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴾

Ini tidak lain hanyalah perkataan manusia.

Semua riwayat tampak sepakat bahwa ayat ini menceritakan perkataan al-Walîd ibn al-Mughîrah, tokoh Quraisy yang memusuhi Islam.[14] Sebagai contoh, dalam riwayat al-Bayhaqî (w. 458 H/1066 M) dan al-Ḥâkim (w. 405 H/1014 M) yang ia sahihkan, dikatakan bahwa al-Walîd ibn al-Mughîrah mendatangi Rasulullah saw untuk mendengarkan al-Qur'an dari beliau, lalu ia merasa terpesona, dan memandangnya unik, berbeda dari puisi Arab ataupun puisi jin. Namun demikian, ia dan Abu Jahal berunding mencari alasan untuk menolak keilahian al-Qur'an, dan akhirnya sampai pada tuduhan bahwa al-Qur'an buatan manusia biasa yang dipelajari oleh Rasulullah saw.[15] Riwayat seperti ini sejalan dengan berbagai penjelasan para ahli tafsir yang menggunakan metode akli ijtihadi—seperti al-Marâghî (w. 1371 H/1952 M), Makârim asy-Syirâzî, yang mengatakan bahwa maksud ayat di atas adalah tuduhan bahwa al-Qur'an bukan berasal dari Allah melainkan dibuat oleh manusia selain Nabi Muḥammad saw.[16] Dengan tafsir seperti ini, bisa dikatakan bahwa sebenarnya kata *basyar* dalam ayat tersebut tidak khusus berbicara tentang aspek fisik manusia, melainkan manusia secara umum sebagai individu yang mampu membuat teks yang mengagumkan.

Sampai di sini tampak cukup jelas bahwa kata *basyar* secara akar semantik memang menunjukkan aspek zahir dari diri manusia. Namun, ini tidak berarti bahwa penggunaan kata tersebut terbatas pada aspek-aspek zahir itu. Pada faktanya al-Qur'an sendiri menggunakannya dalam beragam konteks, termasuk dalam pengertian manusia secara umum yang mencakup aspek psikis atau totalitas manusia seutuhnya. Sehingga, pandangan sebagian tokoh seperti Baharuddin yang mengatakan bahwa penggunaan kata *basyar* dalam al-Qur'an cenderung terkait hal-hal biofisis manusia—menurut penulis, tampak kurang tepat.

Baharuddin juga menjelaskan bahwa kata *ins* dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak 18 kali dalam 17 ayat dan 9 surat.[17] Dalam semua ayat tersebut kata *ins* digandengkan dengan kata *jinn*. Secara umum ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa kata *ins* digunakan untuk menjelaskan berbagai potensi manusia, seperti sebagai hamba Allah yang baik hingga menjadi penghuni surga, sebagai hamba yang tidak baik hingga menjadi penghuni neraka, juga potensi untuk dapat menguasai alam.

Contoh ayat yang menggunakan kata *ins* dalam konteks potensi kebaikan adalah adz-Dzâriyât/51: 56 yang menjelaskan bahwa ibadah adalah tujuan penciptaan manusia.

﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾

Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku.

Jika kita cermati penjelasan para ahli tafsir tentang ayat ini kita bisa dapati bahwa ada beragam pandangan tentang apa yang dimaksud dengan *jinn* dan *ins*, juga tentang maksud ibadah sebagai tujuan penciptaan keduanya. Tentang makna *jinn* dan *ins*, sebagian tokoh, seperti Ibn Jarîr, al-Fakhr ar-Râzî, dan Thabâthabâ'î, mengatakan bahwa maksudnya adalah jin dan manusia sebagai spesies khusus dari makhluk Allah.[18] Tokoh lainnya—biasanya para sufi, seperti Ibn 'Arabî, 'Abdurrazzâq al-Kâsyânî (w. 730 H/1330 M), dan Ibn 'Ajîbah, mengatakan bahwa maksud dari kata *jinn* adalah alam batin yang mencakup malaikat, dan maksud dari *ins* adalah dunia zahir.[19] Tentang makna ibadah sebagai tujuan penciptaan, sebagian tokoh, seperti Ibn 'Abbâs (menurut satu riwayat), dan Zayd ibn Aslam (w. 136 H/)—yang merupakan tokoh di generasi *tâbi'în* tengah, memandangnya sebagai diciptakannya kesiapan khusus pada diri jin dan manusia, seperti akal dan segala potensi untuk baik dan buruk, hingga keduanya bisa melaksanakan perintah ibadah syar'i.[20] Tokoh lainnya, seperti Ja'far ash-Shâdiq, 'Abdurrazzâq al-Kâsyânî, Ibn 'Ajîbah, dan Thabâthabâ'î, memandang bahwa maksudnya adalah bahwa jin dan manusia diciptakan untuk menjadi hamba dan menyadari ketundukan dan ketergantungan mereka pada Allah, juga mengagungkan dan mengenali-Nya.[21] Selain itu ada juga tokoh, seperti Ibn 'Arabî, yang memandang bahwa maksudnya adalah bahwa seluruh alam baik yang zahir ataupun batin diciptakan untuk mengenali-Nya dan sebagai hamba secara *takwînî*, bukan sekedar secara syar'i.[22]

Dalam ragam tafsir seperti ini, pandangan Baharuddin bahwa ayat ini merupakan contoh ayat tentang potensi baik yang ada pada diri manusia sebenarnya hanya lebih sejalan dengan tafsir dari Ibn 'Abbâs dan Zayd ibn Aslam, dan kurang sejalan dengan tafsir para tokoh sufi. Namun, bisa saja kedua tafsir tersebut dipadukan dengan mengatakan bahwa di antara penggunaan kata *ins* dalam al-Qur'an adalah pembicaraan tentang spesies manusia yang telah diciptakan dengan sejumlah potensi untuk mampu menjadi hamba Allah yang tunduk pada syari'at-Nya, mengagungkan-Nya, bergantung penuh pada-Nya, juga pembicaraan tentang tujuan penciptaan alam zahir (fisis) yang juga untuk mengabdi pada-Nya dan untuk mengenali-Nya. Dengan kata lain, ayat ini menunjukkan bahwa penggunaan kata *ins* dalam al-Qur'an mencakup dimensi zahir manusia dan manusia seutuhnya sebagai suatu spesies.

Tabel III.1. Topik dan Jumlah Penyebutan Beragam Kata Manusia dalam Al-Qur'an menurut Baharuddin

Kata	Topik	Jumlah Penyebutan
Basyar	Aspek biologis nabi dan rasul	25
	Proses penciptaan manusia	5
	Kemanusiaan secara umum	4
	Hubungan seksual	2
Unâs	Kelompok-kelompok umat Nabi Musa as.	2
	Kelompok-kelompok umat Nabi Luth as.	2
	Kelompok-kelompok manusia di hari akhir	1
Insân	Proses penciptaan manusia	14
	Watak manusia: ingat Allah ketika susah, dan lupa ketika lapang	8
	Keistimewaan manusia	43
Nâs	Pesan kemanusiaan universal	?
	*Sangat banyak topik	243 (total)
Banî Âdam	Keindahan dan pakaian	3
	Keimanan dan setan sebagai musuh	3
	Keutamaan manusia yang mampu menguasai daratan dan lautan	1

Ayat-ayat di atas, sekalipun tidak mewakili seluruh kelompok ayat, cukup menggambarkan bahwa kata *basyar* dan *ins* digunakan al-Qur'an untuk merujuk pada dimensi biofisis, psikis, juga

totalitas manusia sebagai spesies yang terbedakan dari makhluk Allah lainnya.

Kemudian, penggunaan kata-kata lainnya yang bermakna manusia dalam al-Qur'an bisa dijelaskan secara singkat sebagai berikut. Kata *unâs* digunakan lima kali dalam al-Qur'an, dua ayat tentang kelompok-kelompok umat Nabi Musa as, dua ayat tentang kelompok-kelompok umat Nabi Luth, dan satu ayat tentang kelompok-kelompok manusia di hari akhir. Kata *insân* dan kata *nâs* digunakan dalam banyak sekali tempat dalam al-Qur'an. Kata *insân* disebutkan 65 kali dan kata *nâs* disebutkan 243 kali. Menurut Baharuddin, ada 14 ayat yang menggunakan kata *insân* dalam konteks pembicaraan tentang proses penciptaan manusia, 8 ayat dalam konteks watak manusia yang mudah lupa dari Tuhan saat lapang dan ingat saat susah; dan sisanya dalam konteks keistimewaan manusia.[23] Ia kemudian menjelaskan bahwa di antara hal penting tentang banyak ayat yang menggunakan kata *nâs* adalah bahwa penggunaan ungkapan *ayyuhâ an-nâs* selalu terkait nilai-nilai yang baik untuk seluruh manusia.[24] Ada juga frase *banî Âdam* yang digunakan dalam 7 ayat. Tiga ayat terkait dengan keindahan dan pakaian, 3 ayat tentang keimanan dan setan sebagai musuh; dan 1 ayat tentang keutamaan manusia yang mampu menguasai daratan dan lautan.[25]

Secara umum, menurut Baharuddin konsep manusia berdasarkan penggunaan kata *basyar*, *ins*, *unâs*, *insân*, *nâs*, dan *banî Âdam* dalam al-Qur'an bisa disimpulkan sebagai berikut.

> Manusia adalah makhluk pilihan Tuhan, sebagai khalifah-Nya di bumi, serta makhluk yang semi samawi-duniawi yang di dalam dirinya ditanamkan sifat mengakui Tuhan dan keesaan-Nya, memiliki kebebasan (*free will*), tepercaya (*amânah*), memiliki rasa tanggung jawab, juga dibekali dengan kecenderungan ke arah kebaikan dan kejahatan. Eksistensi mereka dimulai dari keadaan lemah (*dha'îf*) yang kemudian bergerak ke arah kekuatan yang dahsyat. Tetapi kekuatan itu tidak mampu mengatasi rasa kegelisahan mereka terhadap kematian, kecuali dengan mengingat dan mendekatkan diri dengan Tuhan. Kapasitas mereka tidak terbatas dalam kemampuan belajar dan mengembangkan ilmu. Mereka memiliki keluhuran dan martabat naluriah. Motivasi mereka dalam banyak hal, bukan hanya terbatas pada sifat kebendaan, tetapi juga jauh menembus dataran transenden dan spiritual. Akhirnya mereka dapat leluasa memanfaatkan karunia Allah yang dilimpahkan kepada mereka berupa alam, namun pada

saat yang sama mereka harus menunaikan tanggung jawab dan kewajibannya, terhadap Tuhan, sesama manusia, dan alam.[26]

2. *Nafs, Qalb, Rûḥ*

Istilah penting lainnya untuk memahami konsep Qur'ani tentang diri manusia adalah *nafs, qalb*, dan *rûḥ*.

Jika kita bandingkan ketiga kata tersebut satu sama lain, secara kuantitas dan bentuk kata, *nafs* dan derivasinya merupakan yang paling sering disebutkan al-Qur'an (298 kali), diikuti oleh kata *qalb* dan derivasinya (168 kali), lalu terakhir kata *rûḥ* dan derivasinya (57 kali).[27] Jumlah seperti ini bisa dikatakan cukup banyak untuk dianalisis secara tafsir tematik. Ditambah dengan faktor-faktor lainnya, seperti faktor makna kamus dan penggunaan ketiganya dalam berbagai diskursus ilmu, hal di atas semakin menjadikan formulasi umum tentang konsep Qur'ani tentang *nafs*, *qalb*, dan *rûḥ* menjadi semakin sulit.

Para ahli telah berbeda pendapat tentang apa saja makna *nafs*, *qalb*, dan *rûḥ* yang digunakan al-Qur'an. Tentang kata *nafs* dan derivasinya ada enam belas makna yang disebutkan para tokoh sebagai makna yang digunakan al-Qur'an, yaitu: 1. *Rûḥ*; 2. Esensi/diri (*dzât*); 3. Nafsu; 4. Nyawa; 5. Jiwa; 6. *Dhamîr* atau *qalb*; 7. Jenis; 8. Akal; 9. Ibu; 10. Kerabat; 11. Adam as.; 12. Manusia atau individu secara totalitas; 13. Kemurkaan; 14. Makhluk; 15. Batin; 16. Darah.[28] Kemudian tentang kata *qalb* dan derivasinya, para tokoh menjelaskan empat makna yang digunakan al-Qur'an, yaitu: 1. Memalingkan sesuatu dari satu arah ke arah lainnya; 2. Kalbu manusia beserta hal-hal maknawi yang khas padanya, seperti: *rûḥ*, pengetahuan, keberanian, dan yang lainnya; 3. Jantung; 4. Otak.[29] Di sisi lain, tentang kata *rûḥ* dan derivasinya, para tokoh menjelaskan sepuluh makna yang digunakan al-Qur'an, yaitu: 1. *Nafs*; 2. Sekelompok malaikat yang derajatnya tinggi; 3. Jibril as.; 4. 'Isa as.; 5. Al-Qur'an; 6. Pertolongan; 7. Wahyu; 8. Nyawa; 9. Sesuatu yang tersembunyi; 10. *Amr* Allah.[30]

Jika kita cermati ragam makna di atas, kita akan dapati bahwa al-Qur'an kadang menggunakan ketiga istilah *nafs*, *qalb*, dan *rûḥ* untuk merefer pada realitas yang sama, sekalipun hal ini memang bukan sesuatu yang disepakati oleh para pakar. Sebagai contoh, al-Musthafawî berpandangan bahwa al-Qur'an tidak pernah menggunakan kata *nafs* dalam arti *rûḥ*.[31] Ibn al-Qayyim mengatakan bahwa *nafs* dalam arti esensi (*dzât*) memang kadang digunakan al-Qur'an untuk merefer pada realitas *rûḥ*, namun tidak

sebaliknya, *rûḥ* tidak digunakan untuk merefer pada sebagian realitas *nafs*, yaitu yang bersifat jasadi.[32] Al-Ghîlî (2015) juga menolak pandangan yang mengatakan bahwa salah satu makna *rûḥ* dalam al-Qur'an adalah *nafs*, karena baginya al-Qur'an secara jelas menyatakan bahwa *rûḥ* itu merupakan *amr* Allah, tidak seperti *nafs* yang merupakan *khalq*, dan bahwa *khalq* dan *amr* itu berbeda.[33]

Contoh ayat yang biasa dikutip untuk menunjukkan penggunaan kata *nafs* dalam arti *rûḥ* adalah al-An'âm/6: 92.

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا
أَنزَلَ اللَّهُ ۗ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ ۖ
الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ

Dan siapakah yang lebih zalim daripada orang yang membuat kedustaan terhadap Allah atau yang berkata: "Telah diwahyukan kepada saya", padahal tidak ada diwahyukan sesuatu pun kepadanya, dan orang yang berkata: "Saya akan menurunkan seperti apa yang diturunkan Allah". Alangkah dahsyatnya sekiranya kamu melihat di waktu orang-orang yang zalim berada dalam tekanan sakratul maut, sedang para malaikat memukul dengan tangannya, (sambil berkata): "Keluarkanlah nyawamu" Di hari ini kamu dibalas dengan siksa yang sangat menghinakan, karena kamu selalu mengatakan terhadap Allah (perkataan) yang tidak benar dan (karena) kamu selalu menyombongkan diri terhadap ayat-ayat-Nya.

Ayat di atas menggunakan kata *nafs* dalam bentuk jamaknya, *anfus*, dalam konteks perkataan malaikat kepada orang-orang zalim ketika sekarat, "Keluarkanlah *nafs* kalian!" *Nafs* dalam ayat di atas diterjemahkan oleh Kemenag RI (Kementrian Agama Republik Indonesia) dengan kata nyawa (sebab kehidupan). Sebagaimana yang dijelaskan oleh para pakar bahasa Arab, sebab kehidupan adalah salah satu makna *rûḥ*.[34] Dengan kata lain, terjemah Kemenag RI di atas didasarkan pada tafsir kata *nafs* sebagai *rûḥ*. Tafsir seperti ini umum dipegang oleh para ahli, baik dalam tafsir intrateks al-Qur'an, riwayat, akli-ijtihadi, ataupun sufi; dan baik klasik ataupun kontemporer.[35] Bisa dikatakan bahwa tafsir *nafs* sebagai *rûḥ* dalam ayat ini adalah pandangan umum. Tokoh yang menyelisihi pandangan umum tersebut adalah al-Mushthafawî. Dalam penjelasannya ia mengatakan bahwa *nafs* itu tidak mungkin ditafsirkan sebagai *rûḥ*, karena al-Qur'an secara eksplisit menyatakan bahwa *nafs* itu mengalami kematian (Âli 'Imrân/3:

185) atau bisa dibunuh (al-Kahf/18: 74), sedangkan *rûḥ* tidak demikian.[36] Bagi penulis, pandangan seperti ini tampak lemah, karena di satu sisi ia bertentangan dengan konsep dasar *nafs* menurut al-Mushthafawî sendiri, yaitu sesuatu yang bersifat individu baik berupa jasmani ataupun rohani, makhluk ataupun Tuhan[37]; dan di sisi lain kematian itu sendiri berarti keluarnya *nafs* dari tubuh, bukan menjadi tiada, sehingga tidak bertentangan dengan sifat *rûḥ*.

Kemudian, kata *nafs* dalam arti *qalb* disebutkan secara eksplisit oleh Dewan Bahasa Arab Mesir dan Aḥmad Mukhtâr 'Umar dalam kamus mereka masing-masing.[38] Contoh ayatnya adalah Hûd/11: 31.

وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا ۖ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنفُسِهِمْ ۖ إِنِّي إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ

Dan aku tidak mengatakan kepada kamu (bahwa): "Aku mempunyai gudang-gudang rezeki dan kekayaan dari Allah, dan aku tiada mengetahui yang gaib", dan tidak (pula) aku mengatakan: "Bahwa sesungguhnya aku adalah malaikat", dan tidak juga aku mengatakan kepada orang-orang yang dipandang hina oleh penglihatanmu: "Sekali-kali Allah tidak akan mendatangkan kebaikan kepada mereka". Allah lebih mengetahui apa yang ada pada diri mereka; sesungguhnya aku, kalau begitu benar-benar termasuk orang-orang yang zalim.

Sejumlah ahli, seperti Nawawiy al-Jâwî (w. 1314 H/1897 M), Thabâthabâ'î, Makârim asy-Syirâzî, dan ath-Thabarsî (w. 548 H/1153 M), secara eksplisit menggunakan istilah *qalb* ketika menjelaskan makna *anfus*—yang merupakan bentuk jamak dari *nafs*—dalam ungkapan *Allâh A'lam bimâ fî anfusihim* pada ayat di atas.[39] Kata diri yang dipilih Kemenag RI dalam menerjemahkan ungkapan tersebut tampak didasarkan pada tafsir *nafs* bukan sebagai *qalb*, melainkan sebagai *dzât*. Selain itu, para ahli lain yang tidak menggunakan kata *qalb* dalam penjelasan mereka umumnya mengomentari ayat tersebut dengan menyebutkan apa saja yang ada di dalam *nafs* tersebut, yaitu keimanan, kebaikan, keburukan, dan seterusnya. Jika diasumsikan bahwa *qalb* adalah lokus dari hal-hal tersebut berarti bisa jadi secara tidak langsung mereka mendukung tafsir *nafs* sebagai *qalb*. Lepas dari itu, secara riwayat tidak ada penjelasan terhadap makna ungkapan tersebut.

Tentang penggunaan kata *qalb* dalam arti *rûḥ* dalam al-Qur'an, hal ini disebutkan oleh ahli bahasa Arab dan tafsir, ar-Râghib al-Isfahânî.[40] Contoh ayat yang ia sebutkan dalam konteks ini adalah al-Aḥzâb/33: 10.

إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا

(Yaitu) ketika mereka datang kepadamu dari atas dan dari bawahmu, dan ketika tidak tetap lagi penglihatan(mu) dan hatimu naik menyesak sampai ke tenggorokan dan kamu menyangka terhadap Allah dengan bermacam-macam purbasangka.

Dalam menjelaskan ungkapan "dan hatimu (*qalb*) naik menyesak sampai ke tenggorokan" (*wa balaghat al-qulûb al-ḥanâjira*) para ahli tafsir berbeda pendapat, sekalipun mereka sepakat bahwa hal tersebut merupakan gambaran tentang kondisi orang yang sangat ketakutan. Sebagian tokoh seperti al-Fakhr ar-Râzî, menyatakan bahwa maksudnya adalah bahwa *qalb* itu ketika tenang akan menggumpal, dan ketika takut akan menyebar.[41] Tokoh lainnya, seperti Qatadah (w. 118 H/736 M) dari kalangan *tâbi'în*, ath-Thabarsî, al-Âlûsî (w. 1270 H/1854 M), dan Ibn 'Ajîbah, menyatakan bahwa maksudnya adalah bahwa *qalb* itu dalam kondisi sangat takut bergerak keluar dari dada namun tertahan tenggorokan yang sempit.[42] Tokoh lain, seperti 'Ikrimah (w. 105 H/723 M) dari kalangan *tâbi'în*, menyatakan bahwa gambaran tersebut tidak bersifat hakiki, melainkan kiasan saja, karena jika *qalb* itu bergerak, niscaya pemiliknya akan mati.[43] Ada juga tokoh, seperti Thabâthabâ'î, yang mengatakan bahwa *qalb* di situ bermakna *rûḥ*, dan gambaran itu sebenarnya memang kiasan saja, bukan hakiki.[44] Dari semua pandangan tersebut, hanya pandangan terakhir yang eksplisit menyatakan bahwa *qalb* dalam ayat tersebut bermakna *rûḥ*. Pendapat yang lain malah tampak mengisyaratkan bahwa yang dimaksud dengan *qalb* adalah organ tubuh, yaitu hati (menurut terjemah Kemenag) atau jantung (menurut makna bahasa Arabnya).

Tentang *qalb* dalam arti *nafs*, tampaknya tidak ada ayat yang disebutkan oleh para ahli bahasa Arab. Namun, jika *qalb* dan *nafs* dalam al-Qur'an kadang dimaknai sebagai *rûḥ*, maka secara tidak langsung bisa dikatakan bahwa *qalb* dan *nafs* itu memiliki kesamaan makna.

Tentang ayat yang menggunakan kata *rûḥ* dalam arti *nafs*, hal ini disebutkan secara eksplisit oleh ar-Râghib al-Isfahânî, namun ia

juga menjelaskan bahwa yang ia maksud dengan *rûḥ* dalam arti *nafs* adalah sebab kehidupan (nyawa).[45] Dalam hal ini contoh ayat yang ia ajukan adalah al-Isrâʽ/17: 85.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: "Roh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit".

Terkait ayat ini para ahli berbeda pendapat tentang maksud kata *rûḥ,* kata *amr,* kata *tum* (kalian/kamu), dan siapa yang bertanya tentang *rûḥ* tersebut.[46] Pertama, tentang maksud kata *rûḥ* dalam ayat tersebut ada lima pendapat: 1. Nyawa (al-Fakhr ar-Râzî, Ibn ‘Âsyûr, al-Marâghî, Ibn ‘Ajîbah, Nawawiy al-Jâwî); 2. Jibril as. (Qatâdah); 3. Al-Qur’an; 4. Makhluk langit selain malaikat (Salmân al-Fârisî, Ja’far ash-Shâdiq, Thabâthabâʽî); 5. Malaikat tertentu (‘Ali ibn Abî Thâlib, Ibn ‘Abbâs, Mujâhid). Kedua, tentang maksud kata *tum*, ada tiga pendapat: 1. Orang Yahudi (Qatâdah, Thabâthabâʽî); 2. Semua orang (‘Athâʽ ibn Yasâr, Ibn Buraydah, Ibn Jurayj, Ibn ‘Âsyûr, al-Marâghî); 3. Semua orang kecuali pihak-pihak tertentu (Muḥammad al-Bâqir, Ja’far ash-Shâdiq, Ibn ‘Arabî, Ibn ‘Ajîbah). Ketiga, tentang makna *amr* ada tiga pendapat: 1. Urusan (Ibn Jarîr, Ibn ‘Âsyûr, al-Marâghî,); 2. Perbuatan Allah yang menunjukkan bahwa *rûḥ* bersifat baru dan bukan tanpa awal (al-Fakhr ar-Râzî); 3. Perbuatan Allah secara langsung tanpa sebab-sebab perantara (Thabâthabâʽî). Keempat, tentang siapa yang bertanya ada tiga pendapat: 1. Sekelompok Yahudi di Madinah (Ibn Mas’ûd, Mujâhid); 2. Yahudi di Madinah atas permintaan orang kafir Quraisy (Ibn ‘Abbâs, Ibn ‘Âsyûr).

Dari sejumlah ahli tafsir di atas, yang secara eksplisit menyebutkan bahwa *rûḥ* yang dimaksud oleh ayat tersebut dalah *nafs,* selain ar-Râghib al-Isfahânî, adalah Ibn ‘Âsyûr. Ia pada dasarnya menjelaskan bahwa makna *rûḥ* pada al-Isrâʽ/17: 85 adalah nyawa, namun di sisi lain ia mengatakan bahwa istilah lain untuk hal ini adalah *nafs*.[47] Pandangan seperti ini sekilas tampak relevan dengan pembahasan struktur diri manusia seperti yang sedang kita bicarakan. Namun jika dicermati lebih jauh, Ibn ‘Âsyûr yang menafsirkan kata *amr,* sebagai urusan, sebenarnya memiliki konsekuensi yang sulit diterima. Yaitu bahwa urusan diri manusia

pun berarti merupakan urusan Tuhan yang di luar jangkauan manusia. Konsekuensi seperti ini sulit diterima.

Penulis sendiri lebih cenderung untuk mengombinasikan sebagian penafsiran yang ada, yaitu dengan melihat bahwa *rûḥ* itu merupakan sesuatu yang dihasilkan oleh perbuatan langsung Allah, tanpa sebab perantara, hakikatnya hanya bisa diketahui oleh orang-orang tertentu atas izin Allah, namun orang secara umum tetap bisa memahaminya dari sisi tertentu; ia merupakan bagian dari diri manusia, berhubungan dengan nyawa, dan sebesar apa pun pengetahuan manusia tentangnya sebenarnya hanya sedikit saja dibanding pengetahuan-Nya.

Di luar kitab-kitab tafsir, sejumlah tokoh seperti al-Ghazâlî dan al-Fakhr ar-Râzî juga menjelaskan bahwa al-Qur'an (dan Hadis) kadang menggunakan kata *nafs*, *qalb*, dan *rûḥ* (juga '*aql*) untuk merujuk pada satu maksud yang sama, yaitu suatu *lathîfah rabbâniyyah* (dimensi batin nan halus yang bersifat ilahi) yang memiliki kemampuan untuk memahami hakikat dan kebenaran.[48] Lebih jauh, al-Ghazâlî menjelaskan bahwa *lathîfah rabbâniyyah* yang dinamai *nafs, qalb, 'aql,* atau *rûḥ* seperti ini bukanlah daya-daya jiwa yang bersifat kehewanan atau tumbuhan, seperti daya nutritif, *syahawât* (dorongan untuk mendekati hal-hal tertentu di alam materi), dan *ghadhab* (dorongan untuk menjauhi hal-hal tertentu di alam materi); melainkan sesuatu yang statusnya hanya berzikir, terjaga, mampu membedakan yang baik dan yang buruk, dan memiliki pengetahuan tentang hakikat.[49] Kemudian ia juga menjelaskan bahwa istilah lain untuk *lathîfah rabbâniyyah* seperti ini adalah *nafs nâthiqah* (dalam filsafat), *nafs muthma'innah* dan *rûḥ amriy* (dalam al-Qur'an), dan *qalb* (dalam tasawuf).[50]

Sampai di sini tampak cukup jelas bahwa memang sebagian makna *nafs, qalb,* dan *rûḥ* yang digunakan al-Qur'an adalah suatu dimensi dari diri manusia dengan sifat-sifat khusus. Namun, karena al-Qur'an juga menggunakan kata *nafs*, *qalb*, dan *rûḥ* dalam beragam makna lainnya, maka kita tidak bisa sembarang memahami sifat-sifat dari dimensi diri manusia yang ini hanya dengan mengandalkan ayat-ayat yang menggunakan istilah *nafs, qalb,* atau *rûḥ,* melainkan perlu dilihat apakah memang ayat tersebut sedang berbicara dimensi *lathîfah rabbâniyyah* dari diri manusia ini ataukah yang lainnya.

Kemudian, menurut penelitian 'Âdil al-'Alawiy (2003), ada sejumlah sifat dan fungsi *qalb* yang dijelaskan al-Qur'an.[51] Pertama, *qalb* merupakan lokus bagi: 1. Al-Qur'an dan penadaburannya; 2. Iman dan takwa; 3. Ketenangan dan kedamaian

(*thumaʾnînah wa sakînah*); 4. Beragam kondisi psikis seperti senang, sedih, suka, duka, kasih, sayang, cinta, halus, takut, cemas, gentar, benci, pengetahuan, dan rasionalitas. Kedua, kalbu yang sehat (*qalb salîm*) mencakup sifat-sifat: 1. Lapang; 2. Kasih sayang sosial dan interpersonal; 3. Kembali pada Allah (*inâbah*); 4. Khusyuk; 5. Tenang; 6. Takut pada Allah (*wajal*); 7. Takwa; 8. Halus dan berdzikir; 9. Kasih sayang; 10. Tunduk pada Allah (*ikhbât*). Ketiga, kalbu yang sakit (*qalb marîdh*) mencakup sifat-sifat: 1. Main-main; 2. Ingkar; 3. Pendosa; 4. Ragu dan curiga; 5. Bolak-balik; 6. Tertutup dan terkunci; 7. Buta; 8. Membatu dan berkarat; 9. Menyimpang; 10. Kasar; 11. Angkuh. Dari berbagai sifat tersebut, *qalb* yang berupa *lathîfah rabbâniyyah* tampak sepadan dengan sifat-sifat *qalb salîm*.

Tabel III.2. Ragam Makna *Nafs, Qalb,* dan *Rûḥ* dalam Al-Qur’an

No.	Makna	*Nafs*	*Qalb*	*Rûḥ*	Keterangan
1	*Rûḥ* (nyawa)	√	√	√	*Nafs* = *qalb* = *rûḥ* = nyawa
2	Esensi/diri (*dzât*)	√			
3	Nafsu	√			
4	Nyawa	√			
5	Jiwa	√			
6	*Dhamîr/qalb*	√	√		*Lathîfah rabbâniyyah* (al-Ghazâlî)
7	Jenis	√			
8	Akal	√			
9	Ibu	√			
10	Kerabat	√			
11	Nabi Adam as.	√			
12	Individu manusia secara totalitas	√			
13	Kemurkaan	√			
14	Makhluk	√			
15	Batin	√			
16	Darah	√			
17	Memalingkan		√		
18	Kalbu imateri pada manusia	√	√		Konsekuensi dari no 6 dan 18: *qalb* = *nafs* = *lathîfah rabbâniyyah*
19	Jantung		√		Makna bahasa; tafsir fisikalis
20	Otak		√		Diinspirasi sains modern
21	*Nafs*	√	√	√	Sama dengan no 1

22	Sekelompok malaikat yang derajatnya tinggi			√	
23	Jibril as.			√	
24	‘Isa as			√	
25	Al-Qur’an			√	
26	Pertolongan			√	
27	Wahyu			√	
28	Nyawa	√	√	√	Sama dengan no. 1
29	Sesuatu yang tersembunyi			√	
30	*Amr* Allah	√	√	√	Berdasarkan analisis terhadap no 1, 6, 18, 21, 28, dan 30: *Nafs* = *qalb* = *rûḥ* = *nyawa* = *dhamîr* = kalbu imateri = *amr* Allah = *lathîfah rabbâniyyah*

Terakhir, menurut ‘Abdulmajîd al-Ghîlî (2015), *rûḥ* dalam al-Qur’an selalu dinisbatkan langsung kepada Allah, baik melalui ungkapan roh-Ku (*rûḥî*)[52], roh Kami (*rûḥinâ*)[53], roh-Nya (*rûḥihi*)[54], roh dari *amr* Tuhanku (*rûḥ min amr rabbî*)[55], atau roh dari *amr* Kami (*rûḥ min amrinâ*)[56].[57] Dengan tafsir yang telah dipilih sebelumnya, ungkapan-ungkapan tersebut tampak jelas mengisyaratkan transendentalitas *rûḥ*, yang sebenarnya merujuk pada realitas yang sama dengan *nafs* dan *qalb* dalam arti *lathîfah rabbâniyyah*. Dengan kata lain, sifat-sifat *qalb salîm* dan *nafs muthma'innah* yang digambarkan al-Qur’an sebenarnya juga sifat dari *rûḥ* pada diri manusia. Demikian pula, sebenarnya *nafs muthma'innah* dan *qalb salîm* itu bersifat transendental, yang merupakan sifat *rûḥ* yang digambarkan al-Qur’an.

Intinya, dengan menganalisis konsep *nafs*, *qalb*, dan *rûḥ* dalam al-Qur’an kita bisa sampai pada kesimpulan bahwa manusia itu memiliki dimensi transendental yang berasal dari *amr* Allah. Dimensi ini memiliki sejumlah sifat seperti mengetahui kebenaran, tenang, damai, khusyuk, tunduk, dan takut pada Allah. Dimensi ini berbeda dari dimensi lainnya pada diri manusia yang memiliki sifat congkak, lalai, main-main, condong pada kenikmatan materi, tertutup, penuh curiga, dan seterusnya. Al-Qur’an kadang menyebut semua dimensi tersebut dengan istilah *nafs* atau *qalb*, dan menggunakan kata *rûḥ* khusus untuk dimensi transendental.

3. *Shadr, Fu'âd, Lubb*

Masih tentang struktur diri manusia dalam al-Qur’an, ada tiga istilah penting selain *nafs, qalb,* dan *rûḥ,* yaitu *shadr, fu'âd,* dan *lubb*. al-Qur’an menggunakan istilah tersebut—dalam bentuk kata benda tunggal dan jamak, masing-masing: *shadr* 11 kali, *shudûr* (jamak dari *shadr*) 33 kali, *fu'âd* 5 kali, *af'idah* (jamak dari *fu'âd*) 11 kali, dan *albâb* (jamak dari *lubb*) 16 kali.[58] Untuk kata *lubb* dalam bentuk tunggal tidak pernah digunakan di dalam al-Qur’an.

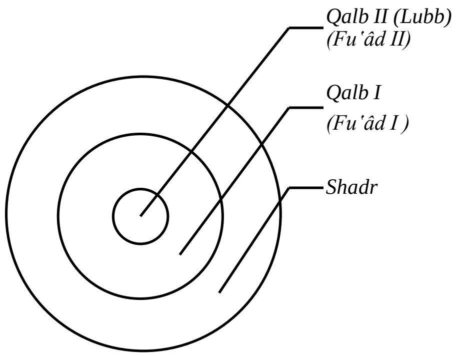
Menurut Ibn Fâris, materi kata *shâd-dâl-râ'* memiliki dua akar makna, yaitu kebalikan dari datang dan dada, sedangkan menurut al-Mushthafawi akar maknanya hanya satu, yaitu kebalikan dari datang.[59] Untuk materi kata *fâ'-ḥamzah-dâl,* kedua tokoh ini sepakat bahwa akar maknanya ada satu yaitu kondisi yang sangat panas pada sesuatu.[60] Kemudian tentang materi kata *lâm-bâ'-bâ'* mereka sepakat tentang adanya satu akar makna yaitu sifat murni, namun sedikit berbeda tentang sifat penyucian (al-Mushthafawî), juga sifat tetap dan bagus (Ibn Fâris).[61]

Menurut para penulis kamus, ketiga materi kata tersebut, ketika digunakan oleh al-Qur’an dalam beragam bentuk—khususnya bentuk kata benda tunggal dan jamaknya, kemudian melahirkan beragam makna berikut. Pertama, ar-Râghib al-Isfahânî menyebutkan bahwa dalam al-Qur’an kata *shadr* digunakan untuk merujuk pada daya rasional (*‘aql*), pengetahuan, dan segala daya jiwa lainnya seperti hawa nafsu, amarah, dan sebagainya.[62] Sedikit berbeda darinya, Dewan Bahasa Arab Mesir menjelaskan bahwa makna *shadr* adalah dada, dan al-Qur’an menggunakan kata *shadr* untuk merujuk pada *qalb* karena *shadr* merupakan tempat keberadaan *qalb*.[63] Juga sedikit berbeda dari kedua penulis sebelumnya, Mukhtâr ‘Umar menyebutkan tiga makna *shadr* dalam al-Qur’an: 1. Dada; 2. *Qalb*; 3. *Nafs*.[64] Kedua, ketiga penulis kamus di atas sepakat bahwa kata *fu'âd* atau *af'idah* dalam al-Qur’an merujuk pada *qalb*.[65] Namun, dari ketiganya, hanya ar-Râghib yang menjelaskan bahwa *qalb* disebut *fu'âd* dilihat dari sisi ketika ia dalam kondisi terpanggang; dan hanya Mukhtâr ‘Umar yang mengatakan bahwa *fu'âd* itu merujuk juga pada ‘*aql*, juga bahwa *qalb* dan ‘*aql* keduanya merupakan organ tubuh manusia.[66] Ketiga, tentang kata *albâb*, para penulis kamus di atas pun sepakat bahwa ia merujuk pada akal manusia. Namun, ar-Râghib al-Isfahânî menambahkan sifat murni pada akal, dan Mukhtâr ‘Umar menambahkan sifat sehat dan ketercerahan oleh cahaya Allah.[67]

Kemudian, kita bisa melihat sejumlah sifat yang disebutkan al-Qur’an terkait *shadr*, *fu'âd*, dan *lubb*. *Pertama*, ada 12 sifat *shadr*:

1. Lapang, baik terhadap kekufuran (an-Naḥl/16: 106), pada Islam (az-Zumar/39: 22), ataupun pada kebaikan secara umum (asy-Syarḥ/94: 1; al-An'âm/6: 125; Thâhâ/20: 25); 2. Lokus dari rasa keberatan (al-A'râf/7: 2); 3. Lokus dari *qalb* (al-Ḥajj/22: 46); 4. Sempit (Hûd/11:12; al-Ḥijr/15: 97; al-An'âm/6: 125); 5. Pada orang-orang yang diberi ilmu, ia merupakan lokus bagi ayat-ayat yang jelas (al-'Ankabût/29: 49); 6. Menyembunyikan sesuatu (Ghâfir/40: 19); 7. Isinya akan dikeluarkan di hari akhir (al-'Âdiyât/100: 10; al-A'râf/7: 43); 8. Lokus bagi bisikan setan (an-Nâs.114: 5); 9. *Hashurat* (an-Nisâʽ/4: 90); 10. Lokus bagi keangkuhan (Ghâfir/40: 56); 11. Lokus bagi rasa gentar (al-Ḥasyr/59: 13); 12. Lokus bagi rasa butuh (al-Ḥasyr/59: 9). *Kedua*, ada 9 sifat *fuʽâd*: 1. Dimintai pertanggungjawaban tentangnya (al-Isrâʽ/17: 36); 2. Bisa menjadi kosong (al-Qashash/2); 3. Tidak berdusta tentang apa yang ia lihat (an-Najm/53: 10); 4. Menjadi teguh dengan kisah-kisah (al-Furqân/25: 32); 5. Memiliki kecenderungan (al-An'âm/6: 113; Ibrâhîm/14: 37); 6. Dijadikan agar manusia bersyukur (an-Naḥl/16: 79); 7. Dibakar api neraka (al-Humazah/104: 7); 8. Bisa dibolak-balik (al-An'âm/6: 110); 9. Bisa menjadi *hawâʽ* (Ibrâhîm/14: 43). *Ketiga*, ada 7 sifat pemilik *lubb*: 1. Memahami rahasia ketetapan syari'at (al-Baqarah/2: 179); 2. Bertadzakkur (al-Baqarah/2: 269; ar-Ra'd/13: 19; az-Zumar/39: 9); 3. Memahami ayat-ayat di langit dan bumi (Âli 'Imrân/3: 190); 4. Berkaitan dengan takwa dan memahami hakikat kebahagiaan (al-Mâʽidah/5: 100); 5. Memahami ibrah dari berbagai kisah (Yûsuf/12: 111); 6. Mendengar secara seksama berbagai perkataan dan mengikuti yang terbaik di antaranya (az-Zumar/39: 18); 7. Memahami petunjuk dan peringatan dari al-Kitâb yang diturunkan oleh Allah (Ghâfir/40: 54).

Dari berbagai sifat *shadr*, *fuʽâd*, dan *lubb* tersebut, kita bisa melihat bahwa ada ayat yang secara eksplisit menyatakan bahwa *shadr* itu tempat *qalb* (al-Ḥajj/22: 46). Karena secara bahasa—sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bisa dipahami bahwa *fuʽâd* itu *qalb*, konsekuensinya ia berbeda dari *shadr*. *Shadr* adalah tempat bagi *fuʽâd*. Selain itu, karena *fuʽâd* itu *qalb*, ia sejatinya merupakan *lathîfah rabbâniyyah*, yang bisa disebut *rûḥ* dari Allah. Sebagaimana *qalb*, ia juga bisa berbolak-balik (al-An'âm/6: 110), hingga bisa bersifat kosong (al-Qashash/28: 10), *hawâ* (Ibrâhîm/14: 43), dan cenderung pada sesuatu yang buruk (al-An'âm/6: 113; Ibrâhîm/14: 37). Kita juga bisa memahami bahwa *fuʽâd* dijadikan pada diri manusia agar ia bersyukur (Ibrâhîm/14: 37), dan itu akan dipertanggungjawabkan (al-Isrâʽ/17: 36).



Keterangan:

- *Lubb/qalb II/fu'âd II* selalu bersifat positif.
- *Qalb I/fu'âd I* kadang positif, kadang negatif.
- Semua lingkaran tersebut bisa mengembang dan mengempis, meluas dan menyempit, juga berbolak-balik.
- Aktualisasi *lubb/fu'âd II/qalb II* memerlukan proses penempaan (pemanggangan) hingga murni.

Gambar III.1. *Qalb, Fu'âd,* dan *Lubb* dalam *Shadr* Manusia

Jika dicermati, sifat-sifat *lubb* sebagaimana yang dinarasikan oleh al-Qur’an tampak berkaitan erat dengan pemahaman terhadap kebenaran dan hakikat sesuatu. Cara ia memahami bisa melalui *tadzakkur* (al-Baqarah/2: 269)—bahkan hanya pemilik *lubb* lah yang bisa *tadzakkur* (ar-Ra’d/13: 19; az-Zumar/39: 9), *tafakkur* terhadap alam semesta (Âli ‘Imrân/3: 190), mendengar atau membaca kisah-kisah (Yûsuf/12: 111), mendengar dan membandingkan beragam pandangan (az-Zumar/39: 18), atau memperhatikan peringatan (Ghâfir/40: 54). Sesuatu yang dipahami tersebut bisa berupa tujuan ketetapan suatu syari’at agama (al-Baqarah/2: 179), ayat-ayat Allah (Âli ‘Imrân/3: 190), hakikat kebahagiaan (al-Mâʾidah/5: 100), pendapat yang terbaik (az-Zumar/39: 18), pelajaran dari kisah-kisah orang terdahulu (Yûsuf/12: 111), petunjuk dan peringatan dalam al-Kitâb (Ghâfir/40: 54), juga melihat hakikat tertinggi (an-Najm/53: 10). *Lubb* seperti ini mirip dengan sifat *fu'âd* Rasulullah saw yang digambarkan an-Najm/53: 10 sebagai tidak berdusta tentang apa yang ia lihat. Ini tampak menjadi benang merah antara penjelasan para penulis kamus al-Qur’an tentang makna *lubb* sebagai akal sehat (*‘aql salîm*), dan makna *fu'âd* sebagai kalbu yang murni, dengan penjelasan sebelumnya tentang kesamaan realitas kalbu yang sehat (*qalb salîm*), jiwa yang tenang (*nafs muthma'innah*), jiwa rasional (*nafs nâthiqah*), dan *rûḥ* sebagai *lathîfah rabbâniyyah* pada diri manusia.

Dari berbagai sifat di atas, ada sejumlah hal menarik sebagai berikut.

Pertama, tentang *fu'âd* yang tidak berdusta, Allah swt berfirman dalam an-Najm/53: 10:

مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى

Hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya.

Tak ada perbedaan pandangan di kalangan ahli tafsir bahwa ayat ini berkaitan dengan mikraj Nabi Muḥammad saw dan bahwa *fu'âd* di situ adalah milik beliau saw. Namun mereka berbeda pendapat dalam sejumlah hal termasuk tentang siapa atau apa yang dilihat, apa yang melihat. Tentang siapa atau apa yang dilihat, sebagian ahli, seperti Ibn Mas'ûd, Ibn 'Âsyûr, dan al-Marâghî, mengatakan bahwa yang dilihat tersebut adalah Jibril as.[68] Sebagian lainnya, seperti Ibn 'Abbâs, mengatakan bahwa yang dilihat itu adalah Allah swt.[69] Ada juga tokoh, seperti 'Alî ar-Ridhâ, Thabâthabâ'î, yang mengatakan bahwa yang dilihat itu adalah ayat-ayat-Nya yang sangat besar.[70] Kemudian tentang apa yang melihat, sebagian tokoh mengatakan bahwa itu adalah *fu'âd*, dan yang lainnya berpandangan bahwa itu adalah *bashar*.[71]

Bagi penulis, apa pun atau siapa pun yang dilihat dan yang melihat—sebagaimana yang diperselisihkan oleh para ahli di atas, sebenarnya tidak berpengaruh besar terhadap satu poin bahwa *fu'âd* Nabi saw mampu mengenali kebenaran yang beliau saksikan ketika mikraj itu. Dengan kata lain, *fu'âd* itu bisa mencapai suatu kondisi—seperti *fu'âd* Nabi saw, tak akan tertipu dalam menyikapi realitas transendental yang diragukan banyak orang. Di satu sisi, sebagian tokoh, seperti al-Fakhr ar-Râzî, mengatakan bahwa memang penglihatan *fu'âd* tentang realitas transendental itu tidak salah, dan bahwa penglihatan yang salah itu letaknya pada daya fantasi (*khayâl*) dan estimasi (*wahm*).[72] Di sisi lain, sebenarnya kondisi *fu'âd* Nabi saw itu pasti suci dan murni sehingga memiliki daya seperti itu. *Fu'âd* yang belum mencapai tingkat seperti itu, masih berbolak-balik seperti digambarkan al-An'âm/6: 110, belum tentu terjaga dari kebohongan. Dengan kata lain, sebenarnya ayat di atas tidak menjamin bahwa setiap *fu'âd* itu terjaga dari kedustaan, melainkan perlu kondisi tertentu sebagaimana yang telah diraih Rasulullah saw. Sebagaimana dijelaskan oleh banyak riwayat, dengan *fu'âd* beliau saw, beliau telah menyaksikan Allah swt sebagai cahaya.

Muslim (w. 261 H/875 M) meriwayatkan dari Abû Dzar (w. 32 H/622 M):

كُنْتُ أَسْأَلُهُ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ قَالَ أَبُو ذَرٍّ قَدْ سَأَلْتُ فَقَالَ « رَأَيْتُ نُورًا ».

Aku bertanya pada beliau (Rasulullah saw), "Apakah Anda melihat Rabb Anda?" Abû Dzar berkata, " Sungguh aku bertanya (demikian)." Beliau (saw) berkata, "Aku melihat cahaya."[73]

Abû Zakariyâ An-Nawawiy (w. 676 H/1277 M), pensyarah kitab *Shâḥîḥ Muslim*, menerangkan bahwa kata cahaya di situ maksudnya adalah hijab yang menghalangi Nabi saw dari melihat zat Allah, karena berdasarkan kesepakatan ulama umat Islam *Dzât* Allah mustahil berupa raga, sedangkan cahaya merupakan suatu bentuk raga.[74] Menurut para sufi, seperti Ibn 'Ajîbah, cahaya tersebut sebenarnya merupakan manifestasi dari Allah di tingkat yang sangat tinggi, sekalipun memang bukan *Dzât* Allah.[75] Dengan kata lain, sebenarnya bisa juga dikatakan bahwa Rasulullah saw waktu itu melihat Allah, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibn 'Abbâs yang juga mengatakan bahwa beliau saw melihat-Nya dengan *fu'âd*.[76] Intinya, *fu'âd* yang suci dan murni itu sebenarnya mampu melihat cahaya Allah yang tinggi.

Kedua, dalam Ghâfir/40: 53-54, Allah swt menjelaskan bahwa Ia telah memberikan petunjuk kepada Nabi Musa as dan mewariskan al-Kitab kepada Bani Israil, namun hanya orang-orang yang memiliki *lubb* (*ulû al-albâb*) di antara merekalah yang mampu mengambil petunjuk dan peringatan darinya.

Allah swt berfirman:

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَىٰ وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ ﴿٥٣﴾ هُدًى وَذِكْرَىٰ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿٥٤﴾

Dan sesungguhnya telah Kami berikan petunjuk kepada Musa; dan Kami wariskan Taurat kepada Bani Israil (53), untuk menjadi petunjuk dan peringatan bagi orang-orang yang berfikir (54).

Lubb dalam ayat di atas diterjemahkan oleh Kemenag RI dengan kata berfikir (catatan: menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia harusnya: berpikir). Ini sejalan dengan penafsiran para ahli, seperti Ibn Jarîr dan Makârim asy-Syirâzî, yang mengatakan bahwa *lubb* di situ memang bermakna akal (*'aql*).[77] Namun, sebenarnya *lubb* itu bukan sembarang akal, melainkan akal yang sehat, murni, jernih, tetap, dan bersih sebagaimana akar maknanya. Karenanya, wajar jika sebagian ahli, seperti Ibn 'Ajîbah, al-Âlûsî, dan al-Marâghî, menafsirkan *lubb* pada ayat di atas sebagai akal

yang murni, sehat, dan bersih, bukan sekedar akal.[78] Tampaknya, penafsiran terakhir ini yang lebih tepat.

Jika ditarik ke konteks yang lebih umum, tidak sekedar tentang Bani Israil, sebenarnya pentingnya peran *lubb* dalam memahami petunjuk dan peringatan dari kitab suci, termasuk al-Qur'an, memang tidak bisa sekedar menggunakan akal. Dalam pengalaman keseharian ataupun dunia intelektual, tampak jelas bahwa akal justru seringkali tidak mampu memahami keduanya. Akal tidak memahami mengapa Allah menetapkan hukum syari'at ini dan itu, mengapa Ia seolah "membiarkan" kesengsaraan terjadi, mengapa Ia menuliskan kitab suci dengan bentuk seperti ini atau itu, atau mengapa Ia mengancam kita dengan azab yang pedih. Intinya, justru seringkali akal menjadi hijab untuk bisa memahami petunjuk dan peringatan itu. Ini menunjukkan bahwa *lubb* itu bukan sembarang akal, melainkan akal dalam kondisi tertentu, yaitu sehat, jernih, murni, dan semisalnya. Dalam bahasa keseharian kita sering mendengar istilah akal sehat. Barangkali, istilah ini bisa menjadi padanan yang memadai untuk kata *lubb* dalam bahasa Indonesia.

Terakhir, al-Ḥakîm at-Tirmidzî (w. 320 H/869 M) menjelaskan bahwa ada perbedaan antara *qalb*, *shadr, fu'âd,* dan *lubb* berdasarkan pemahaman sufistik dan tafsir yang ia miliki.[79] Menurutnya istilah *qalb* bersifat umum mencakup segala kondisi batin manusia. *Qalb* itu seperti mata, ia mencakup semua yang ada di antara dua kelopak mencakup sklera yang putih, iris yang hitam, pupil, dan cahaya yang ada di dalam pupil. Hubungan *shadr* dengan *qalb* itu ibarat hubungan sklera dengan mata itu sendiri. *Shadr,* seperti sklera merupakan tempat masuknya berbagai kotoran, debu, dan yang lainnya. *Qalb* juga di sisi lain justru seperti iris. Hubungannya dengan *shadr* adalah bahwa *qalb* ada di dalamnya. *Qalb* dalam pengertian ini merupakan tambang cahaya iman, cahaya khusyuk, takwa, cinta, rida, yakin, cemas, harap, sabar, dan *qanâ'ah*. Permisalan *fu'âd* dalam *qalb* adalah seperti pupil dalam iris, dan permisalan *lubb* dan *fu'âd* adalah seperti sinar dan pupil. *Lubb* merupakan lokus cahaya tauhid, cahaya *tafrîd,* yang merupakan cahaya paling sempurna dan kekuasaan teragung.

Tampak jelas bahwa bagi al-Ḥakîm at-Tirmidzî dalam istilah yang spesifik, *qalb, fu'âd,* dan *lubb* itu tidak sama, melainkan seperti perbedaan antara iris, pupil, dan cahaya dalam pupil. Tapi jika kita kembali ke akar makna dan pengunaannya dalam al-Qur'an, kita melihat bahwa *fu'âd* itu sebenarnya lebih tepat disebut sebagai *qalb* dalam kondisi tertentu, yaitu dalam kondisi yang

sehat, bersih, dan suci setelah ditempa dengan cara tertentu, seperti emas yang ditempa bara api; atau dalam kondisi proses penempaan tersebut. Di sisi lain, *lubb* sebagai intisari sesuatu, juga lebih tepat dipandang sebagai berujuk pada realitas yang sama dengan *qalb* yang telah murni itu. Namun, karena penekanan al-Qur'an ketika berbicara tentang *lubb* adalah pada daya pengetahuan, bisa dikatakan bahwa salah satu fungsi utama *qalb* yang murni adalah sebagai daya pengetahuan. Dengan demikian, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, wajar jika sebagian ahli menyebutnya sebagai akal, namun akal bukan sembarang akal, melainkan akal yang merupakan manifestasi dan fungsi dari *qalb* yang sehat dan murni.

4. Persepsi Inderawi dan Kognisi

Hal penting lainnya terkait struktur diri manusia adalah tentang persepsi inderawi dan kognisi. Kedua istilah ini tentu saja bukan istilah yang berasal dari al-Qur'an melainkan biasa digunakan dalam psikologi.

Dalam *Kamus Lengkap Psikologi*, Chaplin (2014) menyebutkan lima pengertian persepsi: 1. Proses mengetahui atau mengenali objek dan kejadian objektif dengan bantuan indera. 2. Kesadaran dari proses-proses organis. 3. satu kelompok penginderaan dengan penambahan arti-arti yang berasal dari pengalaman di masa lalu. 4. Variabel yang menghalangi atau ikut campur tangan, berasal dari kemampuan organisme untuk melakukan pembedaan di antara perangsang-perangsang. 5. Kesadaran intuitif mengenai kebenaran langsung atau keyakinan yang serta merta mengenai sesuatu.[80] Tentang kognisi—yang biasa dilawankan dengan konasi (kemauan) dan afeksi (perasaan), ia menjelaskannya sebagai suatu konsep umum yang mencakup semua bentuk pengenalan, mencakup kegiatan mengamati, melihat, memperhatikan, menyangka, membayangkan, memperkirakan, berpikir, mempertimbangkan, menduga, dan menilai.[81] Penjelasan serupa bisa ditemukan dalam *Dictionary of Psychology* yang diterbitkan oleh APA (*American Psychological Association*).[82]

Dalam kamus istilah psikologi berbahasa Arab, istilah persepsi dan kognisi—masing-masing secara berurutan, dipadankan dengan kata *idrâk* dan *ma'rifah*.[83] Sedikit berbeda dari itu, pakar psikologi Islam asal Mesir, Nejâtî (2001), tampak memadankan istilah persepsi dan kognisi dengan istilah *idrâk ḥissî* dan *tafkîr*.[84] Padanan istilah yang dipilih Nejâtî ini bagi penulis lebih tepat dengan batasan makna pertama untuk kata persepsi

yang dijelaskan Chaplin, dan aspek berpikir untuk makna kognisi yang ia jelaskan. Padanan seperti ini juga lebih mudah untuk dibahas melalui istilah-istilah al-Qur'an. Karenanya penulis akan memilih padanan tersebut dan menerjemahkannya dengan istilah persepsi inderawi dan kognisi dalam bahasa Indonesia.

Nejâtî sendiri membahas masalah persepsi inderawi dalam al-Qur'an dengan berfokus pada dua istilah: *bashar* (penglihatan) dan *sam'* (pendengaran), beserta berbagai derivasi dari kedua kata tersebut. Sebenarnya pembahasan persepsi inderawi dalam al-Qur'an tidak terbatas pada istilah *bashar* dan *sam'*, melainkan mencakup berbagai istilah yang menjadi padanan kata mata (*'ayn*), telinga (*udzun*), lidah (*lisân*), kulit (*jild*), dan berbagai fungsi atau disfungsi dari alat-alat indera tersebut. Dalam konteks ini, studi yang cukup komprehensif tentang berbagai istilah terkait alat indera (dan organ tubuh) telah dilakukan oleh Sihâm al-Asmar (2007). Di situ ia menyelidiki istilah *uns, bashar, ra'â, nazhara, 'amiha, 'amâ, syakhasha,* dan *hatha'a* sebagai fungsi atau disfungsi penglihatan; juga istilah *sami'a, shaghâ, shumm,* dan *waqara* sebagai fungsi dan disfungsi pendengaran.[85] Tokoh yang lain, Zarîq (1989), Darwis Hude (2006), Nâhidah Maḥmûd dan 'Abdulḥusayn 'Abdullâh (2010), menyelelidiki istilah *lams* dan *mass* sebagai fungsi peraba; *dzawq* dan *lisân* sebagai fungsi dan organ pengecap; dan *udzun* sebagai organ pendengaran; selain istilah-istilah sebelumnya.[86] Karena ruang yang terbatas penulis lebih memilih sejalan dengan Nejâtî dengan berfokus ke dua istilah, yaitu *bashar* dan *sam'*, untuk mewakili pembahasan persepsi inderawi dalam al-Qur'an, karena kedua istilah inilah yang paling banyak digunakan dalam rangkaian ungkapan yang khas: *as-sam' wa al-bashar wa al-fu'âd*.

Terkait kognisi, para tokoh di atas telah menyelidiki penggunaan banyak istilah Qur'ani yang mencakup: *fikr, 'aql, 'ilm, jahl, ḥasb, ḥass, ḥifzh, khabar, khayala, dabara, darasa, daraka, daraya, dzakara, safiha, sya'ara, zhann, 'arafa, fiqh, fahm, wajada, wa'y, yaqana,* dan berbagai derivasinya. Sekali lagi, karena keterbatasan ruang, penulis tidak akan bahas semua istilah tersebut di sini, melainkan akan mencukupkan diri dengan berfokus pada satu istilah saja: *'aql* dan derivasinya. Hal serupa dilakukan oleh Baharuddin (2007).[87]

Secara semantik, al-Mushthafawî menjelaskan bahwa *bashar, sam'*, dan '*aql,* masing-masing secara berurutan memiliki akar makna berikut. Materi *bâ'-shâd-râ'* memiliki satu akar makna yaitu mengetahui sesuatu melalui penglihatan mata atau melalui

qalb.[88] Materi *sîn-mîm-'ayn* adalah mengetahui suara baik melalui telinga fisik, daya rohani, cahaya batin, ataupun cakupan eksistensi.[89] Materi *'ayn-qâf-lâm* akar maknanya adalah penetapan baik dan buruk dalam kehidupan, baik materi, maknawi, kemudian penetapan tersebut dikurung oleh jiwa.[90] Tak jauh berbeda dari al-Mushthafawî, Ibn Fâris mengatakan bahwa materi *sîn-mîm-'ayn* memiliki satu akar makna yaitu mengetahui sesuatu melalui telinga.[91] Ia juga menjelaskan bahwa materi *'ayn-qâf-lâm* memiliki satu akar makna yaitu mengurung sesuatu.[92] Kemudian, sedikit berbeda dari al-Mushthafawî, ia mengatakan bahwa materi *bâʿ-shâd-râʿ* memiliki dua makna dasar: 1. Mengetahui sesuatu; 2. Bagian tebal dari sesuatu.[93]

Materi kata dan akar makna tersebut kemudian diungkapkan dalam beragam bentuk kata dan makna turunan. Dalam konteks al-Qur'an, ar-Râghib al-Isfahânî menjelaskan sekitar lima makna dari kata *sam'* dan derivasinya, empat makna *bashar* dan derivasinya, dan tiga makna '*aql* dan derivasinya. Lima makna *sam'* dan derivasinya tersebut adalah: 1. daya pendengaran pada telinga; 2. aktivitas mendengar (asy-Syu'arâʿ/26: 212); 3. Telinga (al-Baqarah/2: 7); 4. Pemahamanan (an-Nisâʿ/4: 46); 5. Ilmu Allah tentang segala objek pendengaran (seluruh ayat tentang Allah yang *Samî'*).[94] Lalu empat makna *bashar* dan derivasinya adalah: 1. Anggota tubuh yang berfungsi untuk melihat (an-Naḥl/16: 77; al-Aḥzâb/33: 10); 2. Daya penglihatan (dengan bentuk jamak *abshâr*) (al-Aḥqâf/: 26); 3. Daya pengetahuan pada *qalb* (Qâf/50: 22; an-Najm/53: 17) (dengan bentuk jamak *bashâʿir*); 4. Pengetahuan yang sesungguhnya atau berdasarkan kesaksian (*ma'rifah wa taḥaqquq wa syahâdah*) (Yûsuf/12: 108; al-Qiyâmah/75: 14).[95] Dan tiga makna *'aql* dan derivasinya adalah 1. Daya pengetahuan; 2. Pengetahuan (al-'Ankabût/29: 43; al-Baqarah/2: 171); 3. Menahan (makna dasarnya).[96]

Dewan Bahasa Arab Mesir memberikan penjelasan lebih rinci tentang makna-makna *bashar, sam', 'aql*, dan derivasi-derivasinya dalam al-Qur'an, sebagai berikut. Makna *sam'* dan derivasinya: 1. Mengetahui (*sami'a Allâh*) (Âli 'Imrân/3: 181); 2. Mendengar dengan telinga (an-Nisâʿ/4: 140); 3. Mengetahui melalui pendengaran (al-Baqarah/2: 93); 4. Mendengar dan menaati (Yâsîn/36: 25); 5. Daya pendengaran pada telinga (*sam'*) (al-Kahf/18: 101); 6. Telinga (*sam'*) (al-Aḥqâf/46: 26).[97] Makna *bashar* dan derivasinya: 1. Mengetahui (Thâhâ/20: 96); 2. Melihat (al-Qashash/28: 11; al-An'âm/6: 104; 3. Daya penglihatan (*bashar*, jamak: *abshâr*); 4. Daya pengetahuan (*bashîrah*, jamak: *bashâʿir*)

(al-An'âm/6: 104); 5. Maha luas pengetahuan (*bashîr*); 6. Argumentasi yang jelas (*bashîrah*) (Yûsuf/12: 108); 7. Memiliki pengetahuan yang tajam (al-An'âm/6: 50); 8. Menjadi saksi (*bashîr*) (al-Qiyâmah/75: 14); 9. Indera penglihatan (*bashar*) (an-Naḥl/16: 77; al-Ḥadîd/: 22); 10. Menerangi (*mubshir*) (Yûnus/12: 67); 11. Jelas (*mubshir*) (al-Isrâʻ/17: 12); 12. Yang memiliki penglihatan (*mubshir*) (al-A'râf/7: 201).[98] Kemudian makna *'aql* dan derivasinya: memahami hakikat sesuatu (catatan: semuanya berbentuk kata kerja) (al-Baqarah/2: 75).[99]

Secara kuantitas, kata *bashar*, *sam'*, dan *'aql,* beserta derivasi-derivasinya—masing-masing secara berurutan, disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak 148, 63, dan 49 kali.[100] Dari sejumlah banyak ayat tersebut biasanya para tokoh menjelaskannya melalui pesan-pesan utama yang mereka anggap penting di dalamnya, atau dengan mengklasifikasikannya ke dalam sejumlah kategori tertentu. Nejâtî (2001), misalnya, menjelaskan ayat-ayat tersebut dengan uraian singkat tentang pesan-pesan sebagai berikut. Pertama ia menjelaskan bahwa bayi dilahirkan tanpa pengetahuan, kemudian dengan bekerjanya alat indera ia mulai terpengaruh oleh lingkungannya dan mulai memiliki pengetahuan tentang alam sekitarnya.[101] Pesan seperti ini bisa didapati dalam sejumlah ayat seperti an-Naḥl/16: 78, al-Muʻminûn: 78, dan as-Sajdah/32: 9. Kedua, ia mengatakan bahwa al-Qur'an mencukupkan penyebutan dua alat indera, yaitu pendengaran dan penglihatan (al-Isrâʻ/17: 36; Yûnus/10: 31; an-Naḥl/16: 78), karena urgensi keduanya dalam persepsi inderawi, dan karena dengan menyebutkan keduanya telah cukup untuk menunjukkan pentingnya seluruh alat indera.[102] Ketiga, menurutnya al-Qur'an menunjukkan bahwa manusia memiliki alat indera pada kulit mereka untuk rasa nyeri (an-Nisâʻ/4: 56); memberi isyarat tentang keberadaan indera peraba (al-An'âm/6: 7); dan persepsi nirinderawi (Yusuf/12: 94).[103] Darwis Hude (2006) juga memberikan cara penjelasan serupa dengan membidik beragam pesan yang berbeda dan corak penjelasan yang lebih saintifik.[104] Di sisi lain, model penjelasan melalui klasifikasi konten pesan seluruh ayat bisa kita dapati dalam tulisan Baharuddin (2007) dalam konteks kata '*aql* dan derivasinya.[105]

Tabel. III.3. *Sam’, Bashar,* dan *‘Aql* dalam Al-Qur’an

Kata (dan derivasinya)	Jumlah Penyebutan	Akar Makna	Makna yang Digunakan dalam Al-Qur’an (ar-Râghib al-Isfahânî)
Sam’	63	Mengetahui suara, baik melalui telinga fisik, daya rohani, cahaya batin, ataupun cakupan eksistensi (al-Mushthafawî)	1. Daya pendengaran pada telinga; 2. Aktivitas mendengar 3. Telinga; 4. Pemahamanan; 5. Ilmu Allah tentang segala objek pendengaran
Bashar	148	1. Mengetahui sesuatu melalui mata atau *qalb* (al-Mushthafawî, Ibn Fâris) 2. Bagian tebal dari sesuatu (Ibn Fâris)	1. Anggota tubuh yang berfungsi untuk melihat; 2. Daya penglihatan (dengan bentuk jamak *abshâr*); 3. Daya pengetahuan pada *qalb* (dengan bentuk jamak *bashâ'ir*); 4. Pengetahuan yang sesungguhnya atau berdasarkan kesaksian (*ma’rifah wa taḥaqquq wa syahâdah*)
‘Aql	49	Menangkap/menahan sesuatu (Ibn Fâris)	1. Daya pengetahuan; 2. Pengetahuan; 3. Menangkap/menahan

Dari penjelasan para tokoh tersebut, bagi penulis yang paling penting dan menarik adalah sebagai berikut.

Pertama, penyebutan pendengaran dan penglihatan, baik melalui instrumen ragawi, seperti mata dan telinga, ataupun melalui instrumen nonragawi, seperti kalbu, merupakan sebagian modus dan instrumen pengetahuan yang telah diberikan Allah pada manusia. Pesan terpentingnya adalah bukan modus dan instrumen pengetahuan itu sendiri, melainkan bagaimana dan untuk apa manusia menggunakannya. Jika kita perhatikan, ada sekitar lima ayat yang menggunakan ungkapan *as-sam’ wa al-abshâr wa al-af'idah*, empat di antaranya (an-Naḥl/16: 78; al-Muʽminûn/23: 78; as-Sajdah/32: 9; al-Mulk/67: 23) berbicara tentang tujuan keberadaan instrumen-instrumen pengetahuan tersebut agar manusia bersyukur, dan satu ayat sisanya (Yûnus/10: 31) menekankan agar manusia bertakwa. Kemudian satu ayat yang menggunakan ungkapan *as-sam’ wa al-bashar* (al-Isrâʽ/17: 36) menekankan bahwa penggunaan berbagai instrumen pengetahuan tersebut akan dipertanggungjawabkan. Syukur dan takwa tentu saja hanya bisa diraih jika manusia memiliki pengetahuan tentang dari mana, untuk apa, dan akan kemana mereka hidup di dunia ini.

Secara umum, dalil-dalil pengetahuan tentang hal tersebut telah terbentang di langit, di bumi, dan di dalam diri manusia sendiri (Fushshilat/41; 53). Sebagiannya bisa ditangkap melalui mata, telinga, dan alat-alat indera fisik lainnya. Sebagian lagi hanya bisa ditangkap oleh penglihatan atau pendengaran batin, seperti *qalb, fu'âd,* atau *lubb*. Seperti yang telah dijelaskan di bagian sebelumnya, al-Qur'an menyifati *fu'âd* sebagai memiliki penglihatan (an-Najm/53: 10), dan menyifati *lubb* sebagai menjadikan pemiliknya bisa mendengar dan memilih beragam pandangan secara baik (az-Zumar/39: 18). Al-Qur'an juga menyifati *qalb* dengan sifat bisa menjadi buta (al-Ḥajj/22: 46), yang berarti juga harusnya bisa melihat.

Allah swt berfirman dalam an-Naḥl/16: 78

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur.

Ia juga berfirman dalam al-Isrâ'/17: 36

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggungan jawabnya.

Kemudian Ia juga dalam Fushshilat/41: 52 berfirman:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?

Kedua, dalam penjelasan Baharuddin, kata '*aql* dalam al-Qur'an—yang digunakan hanya dalam bentuk kata kerjanya, bisa dikelompokkan ke dalam tujuh kategori. 1. '*Aql* untuk memikirkan dalil dan dasar keimanan (14 ayat). 2. '*Aql* untuk memikirkan dan

memahami alam semesta (12 ayat). 3. ‘Aql untuk memahami peringatan dan wahyu dari Allah (8 ayat). 4. ‘*Aql* untuk memahami sejarah manusia (7 ayat). 5. ‘*Aql* untuk memahami kekuasaan Allah (6 ayat). 6. ‘*Aql* untuk memahami moralitas (1 ayat). 7. ‘Aql untuk memahami makna ibadah (1 ayat).[106] Dari ketujuh kelompok ayat tersebut, ada satu ayat yang unik dalam kelompok keempat, yaitu al-Ḥajj/22: 46:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada.

Ayat di atas secara eksplisit menyatakan bahwa instrumen untuk berpikir (ber-‘*aql*) adalah *qalb*. Sebelumnya telah disinggung bahwa menurut ar-Râghib dan Dewan Bahasa Arab Mesir, makna ‘*aql* sebagai suatu fungsi yang digunakan al-Qur'an adalah mengetahui hakikat sesuatu. Secara semantik juga telah disinggung bahwa akar makna dari ‘*aql* adalah mengurung, khususnya berupa aksi jiwa dalam “mengurung” ketetapannya tentang sesuatu yang baik atau buruk. Masalahnya adalah apa yang dimaksud *qalb* sebagai lokus dari pengetahuan tentang hakikat sesuatu itu? Sebagian tokoh, seperti Dewan Bahasa Arab Mesir dan Aḥmad Mukhtâr ‘Umar memandang bahwa *qalb* di situ maksudnya adalah jantung atau otak.[107] Pandangan tersebut tampak didasarkan pada salah satu makna bahasa dari *qalb*, yaitu jantung, atau temuan sains modern bahwa berpikir adalah fungsi otak. Namun demikian, sebenarnya—sebagaimana telah dijelaskan di bagian sebelumnya, al-Qur'an kadang menggunakan kata *qalb* untuk mengacu pada realitas yang sama dengan *rûḥ*, sesuatu yang tidak mungkin dimaknai sebagai organ fisik, melainkan *amr* dari Allah, yang disebut sebagai *lathîfah rabbâniyyah* oleh al-Ghazâlî. Tampaknya, bagi penulis, makna terakhir inilah yang dimaksud *qalb* pada ayat di atas.

Al-Ghâzâlî dan ‘Âdil al-‘Alawiy menjelaskan bahwa dimensi esoteris yang bersifat ilahi ini disebut *qalb* karena memang memiliki relasi tertentu dengan jantung yang berupa organ fisik.[108] Penjelasan mereka ini menunjukkan bahwa pemaknaan *qalb*

sebagai sesuatu yang bersifat rohani tidak meloncat jauh dari makna fisiknya. Apalagi jika kita dasarkan pada pandangan semantik al-Mushthafawî yang melihat bahwa akar makna *qalb* itu tidak terbatas pada sesuatu yang bersifat fisik, melainkan umum mencakup setiap bentuk perubahan, baik fisik ataupun nonfisik.[109]

Jika pandangan yang mengatakan bahwa *qalb* pada ayat tersebut adalah otak didasarkan pada sains modern, maka sebenarnya sains modern tidak benar-benar memandang bahwa otak adalah lokus pemikiran. Dalam filsafat psikologi atau filsafat pikiran telah gamblang dijelaskan bahwa apa sebenarnya hubungan otak dengan pikiran telah diperdebatkan secara panjang oleh para ahli.[110] Dalam hal ini, bisa dikatakan seluruh pemikir rasional dan filsuf dalam tradisi Islam, seperti al-Ghazâlî, ar-Râzî, Ibn Sînâ, dan Mullâ Shadrâ, berpandangan bahwa pikiran atau pengetahuan itu lokusnya ada pada jiwa yang bersifat nonfisik, bukan pada fisik.[111] Lepas dari itu, sains modern sebenarnya hanya melihat relasi antara otak dan pikiran, bukan memberikan klaim ontologis bahwa hakikat pikiran ada di dalam otak.

Terakhir, kadang pandangan bahwa *qalb* yang merupakan lokus pengetahuan atau pikiran itu adalah jantung didasarkan pada hadis riwayat al-Bukhârî dan Muslim dari Nu'mân ibn Basyîr ra., yang mendengar bahwa Rasulullah saw bersabda:

((...أَلَا وَإِنَّ فِيْ الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلُحَتْ صَلُحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ.))

... Sesungguhnya dalam tubuh itu ada segumpal daging. Jika ia baik, maka seluruh tubuh menjadi baik, dan jika ia rusak, maka seluruh tubuh akan menjadi rusak. Itulah qalb.[112]

Hadis di atas secara eksplisit memang menyifati *qalb* sebagai segumpal daging dalam tubuh. Yang cocok dengan sifat seperti ini tentu saja *qalb* dalam arti jantung, bukan *qalb* dalam arti *lathîfah rabbâniyyah*. Namun jika dicermati, sebenarnya hadis tersebut sama sekali tidak menafikan adanya *qalb* dalam arti *lathîfah rabbâniyah*, tidak pula menyifati jantung sebagai lokus pemikiran. Sehingga, tidak sulit untuk menyatakan bahwa mengaitkan *qalb* dalam ayat sebelumnya dengan *qalb* dalam hadis ini sebagai dua realitas yang sama total itu tidak pasti benar. Lebih dari itu, justru penafsiran lebih komprehensif terhadap makna *qalb* dalam al-Qur'an mengantarkan kita pada pemahaman bahwa ada *qalb* dalam diri manusia yang berupa *lathîfah rabbâniyyah*. Sebagaimana

dikuatkan oleh penjelasan rasional, *qalb* inilah yang menjadi lokus pengetahuan atau pikiran, bukan jantung.

5. Emosi

Sebagaimana istilah kognisi dan persepsi di pembahasan sebelumnya, istilah emosi di sini pun merujuk pada istilah yang sering digunakan dalam psikologi. Jika kita lihat kamus-kamus psikologi, kita akan dapati sejumlah definisi sebagai berikut. APA mendefinisikan emosi sebagai pola reaksi yang kompleks, melibatkan elemen pengalaman, perilaku, dan fisiologis, di mana individu berusaha untuk menangani sesuatu atau kejadian yang penting secara personal.[113] Di tempat lain Bathia (2009) mendefinisikan emosi sebagai pengalaman tentang perasaan subjektif yang memiliki nilai positif atau negatif bagi individu.[114] Selain itu, Matsumoto (2009) mendefinisikan emosi sebagai respons neurofisiologis yang bersifat sementara terhadap suatu stimulus yang merangsang respons sistem tubuh dan mental yang terkoordinasi, yang memberikan informasi tentang hubungan kita dengan stimulus tersebut, dan yang membuat kita siap untuk menghadapinya dalam bentuk tertentu.[115]

Dengan definisi seperti ini tampak sulit untuk mencari padanan konsep emosi dalam al-Qur'an. Kamus psikologi berbahasa Arab memadankan istilah emosi ini dengan kata *infi'âl*.[116] Kata ini pun tidak digunakan dalam al-Qur'an. Artinya, pemadanan pembahasan emosi, baik secara definisi konseptual atau istilah dalam psikologi dan al-Qur'an tampak sulit dilakukan.

Ini bukan berarti kita tidak bisa menemukan pembahasan emosi dalam al-Qur'an sebagaimana yang dibahas oleh para psikolog. Sebaliknya, justru kita akan menemukan pembahasan yang kaya dalam hal ini. Ini tampak jika kita berangkat dari realitas-realitas yang dirujuk oleh konsep emosi dalam psikologi, seperti rasa senang, marah, benci, takjub, sedih, dan seterusnya. Jumlahnya memang sangat banyak dan tidak mungkin dibahas semua di sini. Karena itu penulis akan membatasinya pada sejumlah emosi dasar, yaitu: senang, marah, sedih, takut, benci, dan heran (kaget/takjub), sebagaimana yang dilakukan oleh Darwis Hude (2007).[117]

Pertama, tentang emosi senang, 'Awdah Syâib (2015) menyelidiki kata *faraḥ* dan derivasinya dalam al-Qur'an, ditambah 8 kata terkait (beserta derivasinya), yaitu: *syamâtah, bisyr, surûr, sa'âdah, ḥubûr, bahjah, dhaḥik,* dan *maraḥ*.[118] Dalam penyelidikannya itu ia menyimpulkan sejumlah hal penting berikut.

Pertama, kata *faraḥ* dalam al-Qur'an memiliki tiga aspek makna: 1. Rasa senang dan keterbukaan hati, yakni lawan dari sedih (*ḥuzn*); 2. Angkuh; 3. Rela. Kedua, mayoritas ayat yang menggunakan kata *faraḥ* merupakan ayat Makiyyah, dan berbicara tentang akidah. Ketiga, *faraḥ* merupakan salah satu sifat Allah. Keempat, *faraḥ* merupakan salah satu sifat dasar manusia yang dipengaruhi faktor psikis dan faktor pikiran. Kelima, *faraḥ* bisa dibagi ke dalam dua kategori umum: 1. Terpuji; 2. Tercela. Keenam, rasa senang yang terpuji dibagi dua: 1. Duniawi; 2. Ukhrawi. Ketujuh, rasa senang yang tercela dibagi tiga: 1. Duniawi; 2. Rasa senang orang munafik. 3. Rasa senang orang kafir terkait fanatisme golongan, penyembunyian kebenaran, dan penyelewengan yang mereka lakukan. Kedelapan, prinsip-prinsip rasa senang yang terpuji: 1. Syukur; 2. Mengingat orang yang kondisinya lebih buruk; 3. Mengingatkan diri bahwa nikmat bersumber dari Allah; 4. Berhati-hati supaya tidak berlebihan dan mubazir. Kesembilan, sebab utama rasa senang yang tercela: 1. Rizki yang lapang; 2. Buruknya kondisi religiusitas.[119]

Di tempat lain Rahîfah Ibrâhîm (2009) menyelidiki tema rasa senang atau bahagia dalam al-Qur'an melalui lima belas kata (beserta derivasinya), yaitu: *sa'âdah*, *ridhâ*, *faraḥ*, *surûr*, *qurrat al-'ayn*, *ladzdzah*, *bahjah*, *hanâ'*, *busyrâ*, *rawḥ*, *thuma'nînah*, *sakînah*, *insyirâḥ*, *ḥayâh thayyibah*, dan *amn*.[120] Ia kemudian sampai pada sejumlah kesimpulan penting seperti berikut. Pertama, kata *sa'âdah* dan derivasinya hanya digunakan dua kali dalam al-Qur'an, semuanya dalam konteks perjalanan kaum mukminin ke akhirat. Kedua, di dunia ini kebahagiaan, kesenangan, dan ketenangan hanyalah milik orang beriman dan bertakwa.[121]

Berbeda dari 'Awdah Syâib dan Rahîfah Ibrâhîm, Darwis Hude tidak membahas emosi senang dalam al-Qur'an dengan batasan kata-kata tertentu, melainkan melalui sejumlah topik sebagaimana berikut. Pertama, ekspresi emosi senang: wajah berseri (83: 22-24; 80: 38-39; 76: 11; 84: 7-9). Kedua, senang meraih kenikmatan atau lepas dari kesulitan (11: 10; 30: 36; 42: 48; 3: 170; 10: 58; 12: 33: 34). Ketiga, senang terhadap kesulitan orang lain (3: 120; 9: 50). Keempat, senang terhadap lawan jenis (3: 14; 30: 21; 12: 30-32). Kelima, senang terhadap harta (89: 20; 100: 8; 18: 34; 13: 26). Keenam, senang memberi atau menerima (59: 9; 27: 36; 9: 58-59; 76: 8-9; 4: 4). Ketujuh, senang pada prestasi (30: 2-4; 16: 97; 6: 135; 3: 188; 40: 83). Kedelapan, senang mencintai dan dicintai Allah (2: 165; 3: 31; 9: 100; 5: 119;

98: 7-8). Kesembilan, emosi senang berlebihan (28: 76; 40: 75-76; 57: 23).[122]

Kedua, tentang emosi marah Thalâl Salmân (2016) menyelidiki istilah *ghadhab, ghayzh, sakhath*, dan derivasi-derivasinya.[123] Ia kemudian sampai pada sejumlah kesimpulan berikut. Pertama, ada dua kelompok umum topik *ghadhab* dalam al-Qur'an: 1. Ilahi; 2. insani. Kedua, *ghadhab* ilahi adalah hukuman dari-Nya baik di dunia ataupun di akhirat ataupun keduanya. Ketiga, *ghadhab* insani bisa dibagi ke dalam dua kategori: 1. Terpuji (untuk Allah dan agama-Nya); 2. Tercela. Keempat, sifat *ghayzh* tidak pernah dinisbatkan pada Allah, karena memang mengandung makna kelemahan. Kelima, ada enam pembicaraan tentang *ghayzh* orang kafir; ada *ghayzh* Jahannam; *ghazyh* orang mukmin; *ghayzh* Fir'aun. Keenam, ada empat pembicaraan tentang *sakhath*, yang bisa dibagi ke dalam dua kelompok: 1. Ilahi; 2. Insani.[124]

Di sisi lain Darwis Hude menjelaskan hal-hal berikut. Pertama, ekspresi marah: 1. Pada raut wajah (16: 58-59; 43: 17); 2. Pada kata-kata (20: 86; 68: 48; 21: 87-88); 3. Pada tindakan (3: 119; 7: 150); 4. Dengan diam (12: 84-85; 12: 77). Kedua, marah dalam menumpas kebatilan (9: 73; 66: 9; 9: 123). Ketiga, marah ketika maksud tak tercapai (9: 58; 39: 45; 33: 25). Keempat, marah yang terbangkitkan (26: 53-55; 9: 120). Kelima, marah yang dipersonifikasi (67: 6-8; 25: 12).[125]

Ketiga, tentang emosi sedih dalam al-Qur'an penulis tidak menemukan hasil penelitian yang baik tentang tema ini selain yang ditulis oleh Darwis Hude. Dalam tulisannya itu ia menjelaskan sejumlah hal berikut. Pertama, ekspresi sedih (9: 92; 12: 15-16; 12: 84-86): 1. Cucuran air mata; 2. Tangisan dibuat-buat; 3. Perilaku menarik diri. Kedua, sedih dalam hubungan interpersonal (6: 33; 36: 76; 12: 13; 58: 10; 3: 176). Ketiga, sedih ketika mendapat kesulitan (41: 49; 70: 19-22; 40: 18; 43: 17; 16: 58-59). Keempat, orang mukmin tidak mudah bersedih (6: 48; 10: 62-63; 46: 13; 39: 61; 7: 35; 2: 112; 2: 277).[126]

Keempat, tentang emosi takut 'Abdullâh Hâsyim (2006) menyelidiki kata *khasyyah* dan derivasinya sebagai istilah utama, selain sejumlah kata dengan makna serupa, yaitu: *khawf, wajal, rahbah, haybah*, dan berbagai derivasinya.[127] Ia kemudian sampai pada sejumlah poin penting berikut. Pertama, kata *khasyyah* dan derivasinya digunakan sebanyak 39 kali dalam al-Qur'an. Kedua, penggunaan kata *khasyyah* dalam al-Qur'an bisa dikelompokkan ke dalam 13 topik: 1. Perintah untuk takut pada Allah dan larangan

untuk takut pada selain-Nya; 2. Takut pada Allah adalah salah satu sifat malaikat. 3. Takut pada Allah merupakan salah satu sifat para nabi. 4. Takut pada Allah adalah sifat para ulama. 5. Takut pada Allah adalah sifat orang saleh. 6. Takut pada hari akhir merupakan kelaziman sifat takwa. 7. Hanya orang yang memiliki rasa takut yang akan bisa diberi nasihat dan peringatan. 8. Dakwah dengan lemah lembut akan mengantarkan penerima dakwah menjadi takut pada Allah. 9. Al-Qur'an memiliki pengaruh khusus bagi orang yang takut pada Allah. 10. Benda mati memiliki rasa takut pada Allah. 11. Perintah untuk takut pada konsekuensi di masa depan dari perbuatan saat ini. 12. Buah dari rasa takut. 13. Rasa takut yang terpuji (takut pada Allah, takut pada hari akhir, takut kehinaan, takut perpecahan masyarakat).[128]

Kelima, tentang emosi benci Imân Syarrâfî (2014) menyelidiki kata *karâhah* dan *maḥabbah* (cinta)—sebagai lawannya, beserta derivasi-derivasi kedua kata tersebut.[129] Dalam penyelidikannya itu ia sampai pada sejumlah kesimpulan penting berikut. Pertama, al-Qur'an menggunakan kata *ḥubb* beserta derivasinya sebanyak 83 kali, dan kata *karâhah* beserta derivasinya sebanyak 41 kali. Kedua, golongan yang dicintai Allah adalah: 1. Berbuat baik (*muḥsin*); 2. Banyak bertaubat (*tawwâb*); 3. Menjalani penyucian diri (*mutathahhir*); 4. Bertakwa; 5. Bersabar; 6. Adil (*muqsith*); 7. Bertawakal. Ketiga, sifat-sifat orang yang dicintai Allah: 1. Tunduk pada sesama mukmin; 2. Mulia di hadapan orang kafir; 3. Jihad di jalan Allah; 4. Tidak takut celaan manusia dalam perjuangan di jalan Allah; 5. Di tangan mereka agama tegak di seluruh dunia. Keempat, golongan yang tidak dicintai Allah: 1. Kafir; 2. Zalim; 3. *Mukhtâl*; 4. Sangat angkuh (*fakhûr*); 5. Berbuat kerusakan; 6. Berlebihan; 7. Melampaui batas; 8. Pengkhianat; 9. *Fariḥ*. Kelima, cinta ada dua jenis: terpuji dan tercela. Keenam, cinta pada syahwat termasuk pada cinta terpuji jika dimaksudkan untuk Allah.[130]

Di tempat lain Darwis Hude menjelaskan sejumlah hal berikut. Pertama, ekspresi emosi benci (17: 46; 26: 168-169; 3: 119-120). Kedua, benci pada kebenaran yang datang dari Allah (9: 32-33; 10: 82; 39: 45). Ketiga, benci para perilaku kebaikan: 1. Tidak suka pada infak (9: 53-54); 2. Tidak suka pada jihad (8: 5); 3. Tidak suka pada ketaatan beribadah (13: 15); 4. Tidak senang pada keikhlasan (40: 14). Keempat, benci pada personal (7: 88; 4: 19).[131]

Keenam, tentang emosi kaget/takjub Walîd al-'Utaybî (2012) menyelidiki rasa takjub melalui istilah *ta'ajjub* dan derivasinya.[132] Ia mengelompokkan ayat-ayat takjub ke dalam kategori berikut.

Pertama, sepuluh relasi: 1. Terkait Allah; 2. Malaikat; 3. Para nabi; 4. Kaum mukmin; 5. Jin; 6. Kaum kafir; 7. Kaum munafik; 8. Penduduk surga; 9. Penduduk neraka; 10. Makhluk yang tidak berakal. Kedua, objek takjub: 1. Kekuasaan Allah dan kejahilan tentangnya; 2. Pendustaan terhadap nabi; 3. Keberatan terhadap hukum syari'at; 4. Kondisi hari akhir; 5. Kondisi manusia; 6. Orang munafik; 7. Orang kafir; 8. Kejadian yang aneh; 9. Berpaling dari kebenaran; 10. Perbuatan merusak dan menghalangi dari jalan Allah; 11. Kufur nikmat; 12. Perilaku yang tidak konsisten; 13. Akhlak yang munkar; 14. Ketakjuban orang kafir terhadap dakwah tauhid; 15. Ketakjuban orang kafir bahwa nabi adalah manusia; 16. Ketakjuban orang kafir tentang konsep kebangkitan. Ketiga, ada sejumlah tujuan pembicaraan takjub: 1. Pembuktian kebenaran tauhid; 2. Kemahasucian Allah; 3. Dukungan; 4. Bantahan kepada orang kafir dan ahlul kitab; 5. Perenungan; 6. Nasihat dan peringatan; 7. Pengagungan dan penghinaan; 8. Syukur atas kenikmatan.[133]

Di tempat lain Darwis Hude menjelaskan sejumlah hal berikut. Pertama, ekspresi emosi heran dan kaget (12: 31; 84: 11; 53: 57-62). Kedua, emosi heran pada peristiwa tertentu: 1. Terkait malaikat (11: 70); 2. Terkait jin (72: 1); 3. Terkait manusia (38: 22); 4. Terkait hewan (18: 63); 5. Terkait tumbuhan (56: 63-65); 6. Terkait kejadian di masa lalu (18: 9; 2: 258). Ketiga, heran pada kemampuan personal (50: 2; 63: 4; 9: 55; 11: 72-73).[134]

Tabel. III.4. Ragam Tema Emosi Dasar dalam Al-Qur'an

Jenis Emosi Dasar	Padanan Kata (Termasuk Derivasinya)	Klasifikasi Tema yang Bersifat Psikologis (* semua menurut Darwis Hude, kecuali terkait emosi takut)
Senang	*Faraḥ, syamâtah, bisyr, surûr, sa'âdah, ḥubûr, bahjah, dhaḥik, maraḥ, sa'âdah, ridhâ, faraḥ, surûr, qurrat al-'ayn, ladzdzah, bahjah, hanâ', busyrâ, rawḥ, thuma'nînah, sakînah, insyirâḥ, ḥayâh thayyibah, amn*	1. Ekspresi emosi senang: wajah berseri 2. Senang meraih kenikmatan atau lepas dari kesulitan 3. Senang terhadap kesulitan orang lain 4. Senang terhadap lawan jenis 5. Senang terhadap harta 6. Senang memberi atau menerima 7. Senang pada prestasi 8. Senang mencintai dan dicintai Allah 9. Emosi senang berlebihan
Marah	*ghadhab, ghayzh, sakhath,*	1. Ekspresi marah: 1. Pada raut wajah; 2. Pada kata-kata; 3. Pada tindakan; 4. Dengan diam 2. Marah dalam menumpas kebatilan 3. Marah ketika maksud tak tercapai 4. Marah yang terbangkitkan 5. Marah yang dipersonifikasi

Sedih	*Ḥuzn, hamm, ghamm*	1. Ekspresi sedih: 1. Cucuran air mata; 2. Tangisan dibuat-buat; 3. Perilaku menarik diri. 2. Sedih dalam hubungan interpersonal 3. Sedih ketika mendapat kesulitan 4. Orang mukmin tidak mudah bersedih
Takut	*Khasyyah, khawf, wajal, rahbah, haybah*	1. Perintah untuk takut pada Allah dan larangan untuk takut pada selain-Nya; 2. Takut pada Allah adalah salah satu sifat malaikat. 3. Takut pada Allah merupakan salah satu sifat para nabi. 4. Takut pada Allah adalah sifat para ulama. 5. Takut pada Allah adalah sifat orang saleh. 6. Takut pada hari akhir merupakan kelaziman sifat takwa. 7. Hanya orang yang memiliki rasa takut yang akan bisa diberi nasihat dan peringatan. 8. Dakwah dengan lemah lembut akan mengantarkan penerima dakwah menjadi takut pada Allah. 9. Al-Qur'an memiliki pengaruh khusus bagi orang yang takut pada Allah. 10. Benda mati memiliki rasa takut pada Allah. 11. Perintah untuk takut pada konsekuensi di masa depan dari perbuatan saat ini. 12. Buah dari rasa takut. 13. Rasa takut yang terpuji (takut pada Allah, takut pada hari akhir, takut kehinaan, takut perpecahan masyarakat)
Benci	*Kurh, lâ ḥubb*	1. Ekspresi emosi benci 2. Benci pada kebenaran yang datang dari Allah 3. Benci para perilaku kebaikan: 1. Tidak suka pada infak; 2. Tidak suka pada jihad; 3. Tidak suka pada ketaatan beribadah; 4. Tidak senang pada keikhlasan. 4. Benci pada personal
Kaget/Takjub	*A'jaba*	1. Ekspresi emosi heran dan kaget 2. Emosi heran pada peristiwa tertentu: 1. Terkait malaikat; 2. Terkait jin; 3. Terkait manusia; 4. Terkait hewan; 5. Terkait tumbuhan; 6. Terkait kejadian di masa lalu. 3. Heran pada kemampuan personal

Enam poin di atas merupakan gambaran sangat ringkas dari hasil studi para peneliti tentang enam emosi dasar dalam al-Qur'an. Studi-studi tersebut menawarkan penjelasan tentang banyak sekali aspek dari enam emosi ini, hingga tidak mungkin diulas satu

persatu di sini. Hemat penulis, salah satu hal yang penting untuk dicatat adalah tampak bahwa al-Qur'an tidak bermaksud menjelaskan mekanisme terjadinya keenam emosi tersebut dalam diri manusia, ataupun ciri-cirinya sebagaimana yang menjadi perhatian para psikolog. Al-Qur'an lebih menekankan berbagai emosi tersebut dialami oleh manusia—baik sebagai individu ataupun kelompok, beriman ataupun tidak beriman, manusia biasa ataupun para nabi dan rasul, dalam konteks kehidupan keagamaan, seperti dakwah, perjuangan, ibadah, penjelasan tentang suatu ajaran agama, moral religius, ataupun yang lainnya. Dengan konteks yang spesifik seperti itu memang bukan berarti ia tidak bisa dijadikan sebagai dasar pembicaraan konteks yang lebih umum terkait fenomena emosi tersebut. Dengan metode tertentu dan dalam pembicaraan yang lebih spesifik untuk masing-masing emosi dan ayat yang membicarakannya, generalisasi pelajaran-pelajaran al-Qur'an tentang berbagai fenomena emosi tersebut bisa dilakukan. Hanya saja ruang subbab ini tidak akan cukup untuk menampung pembahasan seperti itu.

Hal penting berikutnya dalam konteks penelitian ini adalah bahwa al-Qur'an membicarakan sejumlah emosi yang dialami manusia, di antaranya terkait erat dengan berbagai kondisi gangguan jiwa. Contohnya adalah sejumlah emosi yang dinilai tercela, seperti senang yang berlebihan terhadap hal-hal duniawi, sedih yang berlebihan, senang dengan penderitaan orang lain, dan yang lainnya. Klaim seperti ini tentu saja bersifat moral. Namun jika diasumsikan bahwa moral dalam ajaran al-Qur'an itu pasti berkaitan dengan kemaslahatan diri manusia untuk meraih kesempurnaan sejati bagi diri dan jiwa manusia itu, maka emosi-emosi yang dinilai negatif atau tercela olehnya bisa dikategorikan sebagai gangguan jiwa. Analisis lebih jauh tentang hal ini akan di lakukan di bab lain penelitian ini.

6. *Syahawât, Hawâ, dan Fithrah*

Konsep penting lainnya terkait struktur diri manusia dalam al-Qur'an adalah *syahawât*, *hawâ*, dan *fithrah*. Secara kuantitas, kata *fathara* dan derivasinya digunakan dalam al-Qur'an sebanyak 20 kali, namun hanya satu kali saja dalam bentuk *fithrah*.[135] Kata *syahw* dan derivasinya digunakan dalam al-Qur'an sebanyak 13 kali, 8 kali dalam bentuk kata kerja, dan sisanya kata benda.[136] Kemudian kata *hawâ* dan derivasinya digunakan dalam al-Qur'an sebanyak 38 kali: 6 kali dalam bentuk kata kerja, 1 kali berupa nama neraka, dan sisanya kata benda.[137]

Terkait istilah *syahwah* (bentuk tunggal dari *syahawât*) Ar-Râghib menjelaskan bahwa makna dasar dari *syahwah* adalah kecenderungan *nafs* pada sesuatu yang ia inginkan.[138] Ia juga menjelaskan bahwa di dunia ini *syahwah* ada dua jenis: 1. Yang jujur (yaitu yang akan mengakibatkan rusaknya badan jika tidak dipenuhi); 2. Yang menipu (yaitu yang tidak mengakibatkan kerusakan tubuh sekalipun tidak dipenuhi).[139] Dalam penggunaannya, kata *syahwah* kadang dimaksudkan untuk sesuatu yang diinginkan *nafs*, atau daya keinginan itu sendiri.[140] Ia kemudian menjelaskan bahwa dalam al-Qur'an kata *syahwah* atau derivasinya kadang merujuk pada makna *syahwah* yang jujur (Fushshilat/41: 31), atau yang menipu (Âli 'Imrân/3: 14).[141] Di sisi lain Dewan Bahasa Arab Mesir menjelaskan bahwa kata *syahwah*, baik dalam bentuk kata kerja ataupun kata benda, semuanya memiliki satu makna, yaitu keinginan yang kuat.[142]

Terkait istilah *hawâ* Ar-Râghib menjelaskan bahwa makna dasar dari kata *hawâ* adalah kecenderungan *nafs* pada *syahwah*.[143] Kemudian ia menjelaskan sejumlah makna *hawâ* dan derivasinya yang digunakan dalam al-Qur'an: 1. Neraka (*hâwiyah*: al-Qâri'ah/101: 9); 2. Kosong (*hawâ'*: Ibrâhîm/14: 43); 3. Kecenderungan *nafs* pada *syahwah*, sebagaimana yang menjadi makna dasarnya (semua ayat yang menggunakan kata tersebut selain kedua ayat sebelumnya).[144] Di tempat lain Dewan Bahasa Arab Mesir menjelaskan sejumlah makna kata *hawâ* dan derivasinya yang digunakan dalam al-Qur'an, yaitu: 1. Jatuh (*hawâ*: Thâhâ/20: 81; an-Najm/53: 1; *tahwî*: al-Ḥajj/22: 31); 2. Cenderung pada sesuatu (tahwî: Ibrâhîm/14: 37); 3. Suka (*tahwâ*: al-Baqarah/2: 87); 4. Cenderung pada kesesatan (*istahwat*: al-An'âm/6: 71); 5. Kosong (*hawâ'*: Ibrâhîm/14: 43).[145]

Tentang istilah *fithrah* Ar-Râghib menjelaskan bahwa makna dasar dari kata *fathara* adalah melobangi secara vertikal.[146] Ia juga menjelaskan bahwa penggunaan kata *fathara* dan derivasinya bisa terkait perbaikan ataupun kerusakan.[147] Ia juga menjelaskan sejumlah makna *fathara* dan derivasinya yang digunakan dalam al-Qur'an: 1. Cacat (al-Mulk/67: 3); 2. Mewujudkan sesuatu pertama kali (ar-Rûm/30: 30; Fâthir/35: 1; al-Anbiyâ'/21: 56).[148] Di tempat lain Dewan Bahasa Arab Mesir menjelaskan sejumlah makna *fathara* dan derivasinya dalam al-Qur'an: 1. Menciptakan pertama kali (*fathara*: al-An'âm/6: 79); 2. Berlobang (*infatharat*: al-Infithâr/82: 1); 3. Sifat alami (*fithrat*: ar-Rûm/30: 30).[149]

Tabel III.5. *Syahwah, Hawâ,* dan *Fithrah* dalam Al-Qur'an

Kata (dan Derivasinya)	Jumlah Penyebutan	Akar Makna	Makna yang digunakan dalam Al-Qur'an
Syahw	13	Keinginan kuat pada nafs terhadap sesuatu yang sesuai dengannya (al-Mushthafawî)	1. Kecenderungan nafs yang positif (jujur). 2. Kecenderungan nafs yang negatif (menipu).
Hawâ	38	1. Cenderung ke arah bawah (al-Mushthafawî) 2. Jatuh dan kosong (Ibn Fâris)	1. Neraka (*hâwiyah*); 2. Kosong (*hawâʾ*) 3. Kecenderungan *nafs* pada *syahwah*
Fathara	20	Membuka sesuatu dan menampakkannya (Ibn Fâris)	1. Menciptakan pertama kali 2. Berlobang (*infatharat*) 3. Sifat alami/dasar (*fithrat*)

Secara akar makna, al-Mushthafawî menyatakan bahwa materi *syîn-hâʾ-waw* memiliki satu akar makna, yaitu keinginan yang kuat pada *nafs* terhadap sesuatu yang sesuai dengannya.[150] Ia juga menjelaskan bahwa keinginan yang kuat tersebut bisa bersifat terpuji (yaitu yang sesuai dengan dimensi rohani dan sejalan dengan hukum akal), dan bisa bersifat tercela (yaitu yang hanya mendorong pada dimensi tubuh).[151] Tentang *hawâ* ia menjelaskan bahwa akar makna dari materi *hâʾ-waw-yâʾ* adalah cenderung ke bawah.[152] Kemudian tentang *fithrah* ia menyatakan bahwa akar makna dari materi *fâʾ-thâʾ-râʾ* adalah memunculkan perubahan yang melazimkan pemusnahan kondisi awal.[153] Tak jauh berbeda dengan al-Mushthafawi, Ibn Fâris menjelaskan bahwa materi *hâʾ-waw-yâʾ* memiliki akar makna jatuh dan kosong;[154] dan bahwa akar makna dari materi *fâʾ-thâʾ-râʾ* adalah membuka sesuatu dan menampakkannya.[155] Sayangnya ia tidak menjelaskan akar makna dari *syahwah*.

Penulis tidak menemukan penelitian khusus tentang konsep *syahwah* dan *hawâ* dalam al-Qur'an. Tulisan populer tentang kedua konsep tersebut memang banyak. Contohnya adalah *Dzamm al-Hawâ* karya Ibn Jawzî.[156] Di sisi lain tentang kosep fitrah, penulis menemukan dua karya yang menggunakan pendekatan tafsir tematik. Karya pertama tidak dalam bentuk penelitian tematik dengan prosedur akademik yang ketat. Karya tersebut adalah *Fithrat dar Qor'ân* yang ditulis oleh Jawâdî Âmulî.[157] Sedangkan karya kedua merupakan tulisan Baharuddin yang juga telah banyak disinggung di bagian sebelumnya.

Jawâdî Âmulî menjelaskan bahwa pada dasarnya istilah *fithrah* bagi manusia itu bisa mengacu pada semua sifat yang ia miliki di awal penciptaan, hanya saja istilah tersebut di dalam al-Qur'an juga digunakan untuk merujuk ke makna yang lebih khusus yaitu sebagai kondisi di awal penciptaan manusia yang mendorongnya untuk meraih kesempurnaan puncak dan tak terbatas, yang tak lain merupakan sumber eksistensinya, yaitu Tuhan.[158] Dalam hal ini ia tidak membatasi ataupun menekankan kondisi awal tersebut kepada aspek rasionalitas, melainkan memperluasnya ke daya rohani, yang merupakan instrumen pengetahuan eksistensial (*'ilm ḥudhûrî*) berupa kesaksian atas kehadiran Ilahi sebagaimana yang biasa dijelaskan oleh para sufi.

Jawâdî Âmulî juga menjelaskan bahwa makna *fithrah* seperti ini bisa lebih jelas dipahami dengan melihat tiga kelompok ayat dalam al-Qur'an, yaitu: ayat-ayat peringatan (*tadzkirah*), kealpaan (*nisyân*), dan perjanjian (*mîtsâq*).[159]

Dalam al-Ghâsyiyah/88: 21-22 Allah swt berfirman:

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾

Maka berilah peringatan, karena sesungguhnya kamu hanyalah orang yang memberi peringatan. Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka.

Ayat di atas adalah contoh ayat peringatan. Kemudian, contoh ayat kealpaan dan perjanjian masing-masing secara berurutan adalah sebagai berikut.

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١٩﴾

Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan mereka lupa kepada mereka sendiri. Mereka itulah orang-orang yang fasik (al-Hasyr/59: 19).

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami

menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)". Atau agar kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya orang-orang tua kami telah mempersekutukan Tuhan sejak dahulu, sedang kami ini adalah anak-anak keturunan yang (datang) sesudah mereka. Maka apakah Engkau akan membinasakan kami karena perbuatan orang-orang yang sesat dahulu? (Al-A'raf/7: 172-173).

Menurut Jawâdî Âmulî, ayat-ayat peringatan menunjukkan bahwa tugas para Nabi dan Rasul sebenarnya hanyalah pemberi peringatan dan agama sendiri adalah peringatan. Ini artinya, sebenarnya manusia telah memiliki pengetahuan tentang yang diperingatkan itu. Pengetahuan itu adalah pengetahuan yang berasal dari *fithrah*.[160] Kemudian, ayat-ayat kealpaan juga memiliki kaitan erat dengan mengapa peringatan itu perlu diberikan, yaitu bahwa manusia telah lupa akan pengetahuan yang telah ia peroleh dari *fithrah*-nya itu; ia lupa bahwa ia sebenarnya telah mengetahui kehadiran Tuhan, sumber eksistensinya, dan sumber kesempurnaan tanpa batas; suatu pengetahuan yang sebenarnya merupakan hakikat jati dirinya sebagai manusia.[161] Di sisi lain, ayat-ayat perjanjian merupakan penjelasan lebih detil bagaimana pengetahuan *fithrah* itu pada awalnya, yaitu suatu kesaksian (*syuhûd*) di alam rohani.[162]

Tafsir seperti ini ada kaitannya dengan tafsir Jawâdî Âmulî sendiri tentang hakikat manusia menurut al-Qur'an. Menurutnya esensi sejati manusia adalah entitas hidup ilahi (*ḥayy muta'allih*).[163] Maksud dari sifat ilahi disini adalah aktualitas manusia di alam rohani, dan tenggelam dalam transendentalitas (*dzob syodan dar ulûhiyât*).[164]

Esensi manusia yang dimaknai secara mistik seperti ini tidak menegasikan dimensi eksistensi manusia di alam non-transendental. Jawâdî Âmulî sendiri menjelaskan bahwa manusia sejati itu memiliki dimensi eksistensi di setiap tingkatan realitas, dari mulai *alam materi*, *imaginal*, hingga *transendental*.[165] Di sini, konsep *transformasi manusia* menjadi penting. Dalam teorinya, Jawâdî Âmulî menjelaskan bahwa manusia sebagai individu itu memulai eksistensinya dari konstruk materi, yaitu tubuhnya yang memiliki jiwa rasional. Dengan menjalani proses tertentu yang berporos pada pengetahuan *fithrah*, manusia bisa bertransformasi hingga meraih tingkat eksistensi sejatinya di alam transendental.[166]

Secara eksistensial, menurut Jawâdî Âmulî, manusia terkategori sebagai *mumkin faqrî* dan *wujûd râbith*, yaitu eksistensi yang tidak memiliki independensi pada dirinya sendiri, melainkan bergantung pada eksistensi lainnya.[167] Diri manusia juga memiliki struktur eksistensial berupa pengetahuan (*'ilm*) dan kemampuan (*qudrat*), selain kehidupan (*ḥayât*) yang sejak awal menjadi genus dari esensinya.[168] Struktur eksistensial manusia ini memiliki dua daya utama yang akan mempengaruhi aktualitas dirinya, yaitu *fithrah* dan *thabî'ah*. *Fithrah* adalah daya rohani manusia yang mendorongnya untuk bertransformasi menuju realitas transendental, sedangkan *thabî'ah* adalah daya yang juga bersifat rohani, namun mendorongnya untuk bertransformasi di alam material.[169] Pilihan transformasi apa pun yang ia ambil, tetap tidak lepas dari karakter dependensinya eksistensialnya.

Berbeda dari Jawâdî Âmulî, Baharuddin mengklasifikasikan ayat-ayat yang menggunakan istilah *fathara* dan derivasinya ke dalam sejumlah kategori berdasarkan tema pembicaraannya: 1. Proses penciptaan langit dan bumi (21: 56, 42: 11, 6: 14, 14: 14, 35: 1, 12: 101, 39: 46); 2. Penciptaan manusia (30: 30, 11: 51, 36: 22, 43: 27, 20: 72, 17: 51); 3. Keadaan langit yang pecah (19: 90, 42: 11, 82: 1, 67:3, 73: 18); 4. Ciptaan Allah yang seimbang (67: 3).[170]

Di tempat yang sama ia mengatakan bahwa *fithrah* merupakan sistem alamiah yang ada dalam *nafs* manusia yang membentuk identitas esensial jiwa manusia. Dalam makna jasmani *fithrah* merupakan ciptaan dasar alamiah yang menjadi sistem keadaan jasmani. Sedangkan dalam arti agamis *fithrah* adalah bahwa manusia sejak awal kejadiannya telah mengenal Allah. Lalu secara psikis makna *fithrah* merupakan bingkai pemelihara *nafs* untuk menjaganya agar jangan lari dari esensi dan eksistensinya sebagai jiwa manusia.[171]

Sampai di sini kita mulai bisa melihat kaitan antara *syahwah*, *hawâ*, dan *fithrah* dalam konteks struktur diri manusia. Pertama, manusia memiliki suatu dimensi dalam dirinya yang mendorong untuk meraih kesempurnaan rohani, mengenal Allah, dan agama Islam. Daya seperti ini dilihat dari sisi sebagai kondisi awal ketika manusia diciptakan disebut *fithrah*. Daya ini juga kadang disebut *syahwah*, namun yang bersifat terpuji, karena al-Qur'an menggunakan istilah *syahwah* mencakup segala dorongan diri manusia, baik yang terpuji (terkait kesempuraan rohani) ataupun yang tercela (terbatas pada aspek duniawi). Di sisi lain daya seperti ini tidak bisa disebut sebagai *hawâ*, karena—sebagaimana akar

maknanya yang dijelaskan oleh al-Mushthafawî, kata *hawâ* selalu terkait dengan ke arah bawah. Istilah *hawâ* lebih identik dengan *syahwah* yang tercela. Karenanya al-Qur’an selalu memosisikan *hawâ* sebagai sesuatu yang tercela.

B. Jagat Diri

Penjelasan di bagian sebelumnya tentang berbagai istilah yang berhubungan dengan struktur diri manusia—seperti *insân, basyar, nâs, nafs, qalb, rûḥ, fu'âd, qalb, shadr, sam’, bashar, ‘aql, syahwah, hawâ,* dan *fithrah*, tampak belum memberikan gambaran yang jelas bagaimana konsep-konsep tersebut merujuk pada dimensi-dimensi diri manusia sebagai suatu struktur. Untuk mendapat gambaran yang lebih jelas tentang hal ini akan tampak dari penjelasan tertentu terhadap ayat jagat diri.

Yang penulis maksud dengan ayat jagat diri adalah ayat kedua puluh sembilan dari Surat al-Baqarah.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Dialah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu. (al-Baqarah/2: 29)

Ayat ini ditafsirkan oleh ‘Abdurrazzâq al-Kâsyânî sebagai berikut.[172] Yang dimaksud bumi (*ardh*) adalah arah bawah (*jihat sufliyyah*), dan ia merujuk pada seluruh alam fisik, karena alam ini merupakan tempat awal manusia diciptakan. Bumi juga bisa merujuk pada tubuh dan anggota-anggotanya, karena ia berada di posisi yang rendah dibandingkan alam rohani. Alam rohani inilah yang dirujuk oleh kata langit (*samâ'*). Tujuh langit merujuk pada tujuh tingkat alam rohani, yaitu: 1. Alam malakut bawah, daya-daya jiwa, dan alam jin; 2. Alam *nafs* (jiwa); 3. Alam *qalb*; 4. Alam ‘*aql*; 5. Alam *sirr*; 6. Alam *rûḥ*; 7. Alam *khafâ'*. Ia kemudian menukil perkataan Imam ‘Alî ibn Abî Thâlib as

«سَلُوْنِيْ عَنْ طُرُقِ السَّمَاءِ، فَإِنِّيْ أَعْلَمُ بِهَا مِنْ طُرُقِ الْأَرْضِ»

Tanyai aku tentang berbagai jalan-jalan langit. Sungguh aku lebih tahu tentangnya dibanding tentang jalan-jalan bumi.

Kemudian al-Kâsyânî mengatakan bahwa jalan-jalan langit tersebut adalah stasiun-stasiun spiritual, seperti zuhud, tawakal, ridha, dan sebagainya. Ia juga memberi catatan bahwa istilah ‘*aql* dalam filsafat sebenarnya sepadan dengan istilah *rûḥ* dalam tasawuf, dan yang dimaksud ‘*aql* dalam istilah tasawuf sepadan dengan istilah daya rasional (*quwwah ‘âqilah*) pada jiwa manusia dalam filsafat.[173]

Tafsir seperti ini mengisyaratkan suatu struktur pada jagat raya (alam semesta) dan jagat diri (alam diri) manusia. Dalam konteks yang kedua ini kita bisa membuat model tujuh tingkatan langit dalam diri manusia, yaitu langit pertama, langit kedua, langit ketiga, dan seterusnya hingga langit ketujuh. Dalam istilah al-Kâsyânî langit-langit tersebut merujuk pada daya-daya jiwa, *nafs*, *qalb*, ‘*aql, sirr, rûḥ,* dan *khafâ,* yang jelas merupakan istilah-istilah tasawuf. Sekalipun demikian, model tersebut bisa dijadikan dasar inspirasi untuk membuat model yang lebih sejalan dengan istilah-istilah Qur‘ani sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian sebelumnya.

Tentu saja tidak semua tokoh setuju dengan tafsir seperti ini. Bahkan banyak tokoh besar tidak menjelaskan banyak hal tentang apa yang dimaksud dengan tujuh lapis langit pada ayat di atas. Bahkan tokoh besar sufi, Al-Qusyairi dan Ibn ‘Arabî pun tidak banyak menjelaskan maksud tujuh lapis langit pada ayat di atas. Ibn ‘Arabî hanya berkata bahwa maksudnya adalah tujuh unsur alam fisik.[174]Ada juga tokoh, seperti Thabâthabâ‘î, yang menunda penjelasannya hingga bertemu Surat Sajdah. Namun demikian, paling tidak, jika tafsir di atas memiliki dasar yang menunjukkan validitasnya, ia tentu sah untuk diterima.

Secara umum para ahli tafsir biasa mengatakan bahwa yang dimaksud langit adalah bagian atas sesuatu, dan sebaliknya, bumi adalah bagian bawah dari sesuatu. Penjelasan seperti ini didukung oleh pandangan para ahli bahasa Arab. Ibn Fâris, misalkan, mengatakan bahwa akar makna dari materi *sîn-mîm-wâw* adalah sesuatu yang tinggi.[175] Al-Mushthafawî juga mengatakan bahwa akar makna dari materi kata tersebut adalah sesuatu yang tinggi dan berada di atas sesuatu yang lainnya juga melingkupinya.[176] Ia juga menjelaskan bahwa langit itu bisa bersifat materi/fisik atau maknawi.[177] Ayat ke dua puluh sembilan dari surat Al-Baqarah di atas ia contohkan sebagai ayat yang menggunakan kata langit dalam makna fisik. Namun di bagian lain ia juga menjelaskan bahwa kata langit itu bisa merujuk pada dimensi-dimensi diri

manusia (*insân*).[178] Ini mudah dipahami jika kita kembali ke pandangannya tentang akar makna kata langit tersebut.

Secara kuantitas dalam al-Qur’an kata langit (*samâ*'), baik dalam bentuk jamak ataupun tunggal, termasuk pecahan-pecahan kata *sumuw*, digunakan 317 kali; sedangkan kata bumi (*ardh*) digunakan sebanyak 461 kali.[179]

Dalam jumlah penggunaan kata sebanyak itu, Ar-Râghib al-Isfahânî hanya menyebutkan satu makna saja untuk masing-masing kata. Ia mengatakan bahwa *ardh* adalah lawan dari *samâ*', keduanya bisa merujuk pada bagian tertentu dari alam fisik, bisa juga digunakan secara umum untuk merujuk pada lokasi (langit: atas; bumi: bawah).[180] Di tempat lain Dewan Bahasa Arab Mesir menjelaskan dua makna langit dalam al-Qur’an: 1. Sesuatu yang ada di atas bumi, mencakup awan dan hujan (Hûd: 44; al-Baqarah: 59, 144, 164, dan lainnya); 2. Planet (Fushshilat: 12; al-Baqarah: 22, 29, 146, dan lainnya).[181]

Jika dilihat dalam riwayat, tampak tidak ada penjelasan tentang apa yang dimaksud dengan langit pada ayat tersebut, apalagi yang mengisyaratkan makna seperti yang dijelaskan oleh al-Kâsyânî. Umumnya riwayat dari sahabat atau tâbi’în berbicara tentang deskripsi langit dan proses penciptaannya. Contohnya adalah riwayat al-Bayhaqî dari Ibn Mas’ûd ra yang berkata sebagai berikut.[182]

بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ خَمْسَمِائَةِ عَامٍ وَ مَا بَيْنَ كُلِّ سَمَاءَيْنِ خَمْسَمِائَةِ عَامٍ وَ مَصِيْرُ كُلِّ سَمَاءٍ يَعْنِي غَلْظُ ذٰلِكَ مَسِيْرَةَ خَمْسَمِائَةِ عَامٍ وَ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلٰى الْكُرْسِيِّ مَسِيْرَةَ خَمْسَمِائَةَ عَامٍ وَ مَا بَيْنَ الْكُرْسِيِّ وَ الْمَاءِ مَسِيْرَةَ خَمْسَمِائَةِ عَامٍ وَ الْعَرْشُ عَلٰى الْمَاءِ وَ اللهُ فَوْقَ الْعَرْشِ وَ هُوَ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ.

Antara langit dan bumi (jaraknya) adalah lima ratus tahun. Antara setiap (tingkatan) langit (jaraknya) adalah lima ratus tahun. Jarak satu langit—yakni ketebalannya, adalah (seperti) perjalanan lima ratus tahun. Antara langit dan Kursiy *(jaraknya) adalah perjalanan lima ratus tahun. Antara* Kursiy *dan Air (jaraknya) adalah perjalanan lima ratus tahun. ‘*Arsy *itu ada di atas Air, dan Allah ada di atas ‘*Arsy. *Ia mengetahui semua kondisi kalian.*

Para penafsir era modern, seperti al-Marâghî, ‘Abduh, dan Ibn ‘Âsyûr juga tidak mengisyaratkan penjelasan yang mengarah pada dimensi jagat diri dari ayat di atas. Al-Marâghî mengatakan bahwa kata *samâ* (langit) merupakan pecahan dari kata *sumuw* (tinggi),

yang bermakna segala hal yang ada di atas kepala kita.[183] Sayangnya ia tidak menjelaskan lebih jauh tentang langit dalam ayat di atas. ‘Abduh juga lebih menekankan penjelasan proses penciptaan langit dan bumi dengan asumsi bahwa yang dimaksud langit adalah langit pada jagat daya, bukan langit jagat diri.[184] Kemudian Ibn ‘Âsyûr memandang bahwa yang dimaksud langit pada ayat tersebut adalah angkasa raya (di alam fisik) yang mencakup planet, bintang, dan berbagai orbit, dan tata surya.[185]

Demikian tampak tidak banyak ahli tafsir yang memberikan penjelasan yang serupa dengan penjelasan al-Kâsyânî sebelumnya. Bahkan tokoh sufi, filsuf, dan ahli tafsir seperti Mullâ Shadrâ pun tidak memberikan penjelasan ke arah sana. Ia tidak menjelaskan makna langit di sini sebagai jagat diri, melainkan lebih melakukan kritik panjang lebar terhadap tafsir ahli kosmologi fisik zaman dahulu, seperti al-Bîrûnî, Muʽayyidduddîn, dan Quthbuddîn as-Syirâzî, yang mencocokkan tujuh lapis langit dengan teori mereka tentang langit fisik.[186]

Penjelasan yang senada dengan tafsir al-Kâsyânî bisa kita dapati pada Ibn ‘Ajîbah. Ia mengatakan bahwa salah satu makna *isyârî* yang mungkin dirujuk oleh ayat di atas adalah bahwa yang dimaksud bumi adalah bumi ibadah, langit adalah langit hakikat, dan tujuh lapis langit adalah tujuh stasiun spiritual (*maqâm*), yaitu sabar, syukur, tawakal, rida, tunduk (*taslîm*), cinta, dan makrifat.[187] Namun demikian, dimensi stasiun-stasiun spiritual seperti ini—sekalipun memang terkait diri manusia, ia tidak begitu relevan dengan struktur jagat diri manusia itu sendiri.

Hingga di sini bisa dikatakan bahwa tafsir al-Baqarah/2: 29 sebagai dasar susunan struktur diri manusia tampak hanya bisa didapati pada tafsir al-Kâsyânî. Jika kita kembalikan ke akar maknanya dalam bahasa Arab, seperti yang dijelaskan oleh Ibn Fâris dan al-Mushthafawî, juga jika kita kembalikan ke makna generik yang digunakan al-Qur’an tentang kata langit dan bumi—sebagaimana yang dijelaskan oleh ar-Râghib al-Isfahânî, kita bisa katakan bahwa tafsir al-Kâsyânî ini sah. Tentu saja syaratnya adalah ia tidak dibenturkan dengan makna zahir dari ayat tersebut yang tampak merujuk pada alam fisik sebagaimana yang dijelaskan ahli tafsir pada umumnya.

[1] Ismâ’îl ibn Ḥammâd al-Jawharî, *ash-Shiḥâḥ*, Vol. III, Beirut: Dâr al’Ilm li al-Malâyîn, 1984, Cet. III, hal. 904-905; Ismâ’îl ibn Ḥammâd al-Jawharî, *ash-Shiḥâḥ*, Vol. II, ..., hal. 590; Aḥmad ibn Ibn Fâris, *Mu’jam Maqâyîs al-Lughah*, Vol. I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1979, hal. 145 dan 251; Ibn Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, Vol. IV, Kairo: Dâr al-Ma’ârif, t.thn., hal. 286-287; Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. I, Teheran: Markaz Nasyr Âtsâr al-‘Allâmah al-Mushthaawî, 1385 H.S., hal. 167 dan 174-175.

[2] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi tentang Elemen Psikologi dari Al-Qur’an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, Cet. II, hal. 65-67. Berikutnya akan disebut dengan: Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami*, ...

[3] Muḥammad ibn Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân fî Ta'wîl Ây al-Qur'ân*, Vol. XVIII, Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 1412 H., hal. 15. Berikutnya akan disingkat: Ibn Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân*.

[4] Muḥammad Husayn ath-Thabâthabâʽî, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. XV, Cet. V, Qum: Muʽassasah an-Nasyr al-Islâmî, 1417 H., hal. 31. Berikutnya akan disebut: ath-Thabâthabâʽî, *al-Mîzân*.

[5] Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*, Vol. III, Kairo: Ḥasan ‘Abbâs Zakiy, 1419 H., hal. 575. Berikutnya disebut: Ibn ‘Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*.

[6] Ibn Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân*, Vol. XXIII, ..., hal. 119.

[7] Fakhruddîn ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXVI, Beirut: Dâr Iḥyâʽ at-Turats al-‘Arabiy, 1420 H., hal. 410.

[8] Muḥammad Husayn ath-Thabâthabâʽî, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. XVII, ..., hal. 225.

[9] Seperti para tokoh yang menjelaskan ayat ini dengan mengutip riwayat tentang hal-hal yang diciptakan Allah dengan kedua tangan-Nya, bukan dengan menjelaskan makna tangan Allah itu sendiri.

[10] Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Vol. V, Qum: Maktabah Âyatullâh al-Mar’asyî an-Najafî, 1400 H., hal. 321. Berikutnya akan disebut Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*.

[11] Al-Faydh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfî*, Vol. IV, Teheran: Mansyûrât ash-Shadr, 1415 H., hal. 310.

[12] Ibn Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân*, Vol. XXIII, ..., hal. 119.

[13] Fakhruddîn ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXVI, ..., hal. 410-411; Muḥammad Husayn ath-Thabâthabâʽî, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. XVII, ..., hal. 225; Ibn ‘Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. V, ..., hal. 45.

[14] Muḥammad ibn ‘Ali asy-Syawkânî, *Fatḥ al-Qadîr*, Vol. V, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1414 H., hal. 395; Ismâ’îl ibn ‘Umar Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-‘Azhîm*, Vol. VIII, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H., hal. 276; Al-Faydh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfî*, Vol. V, hal. 248.

[15] Abû Bakr al-Bayhaqî, *Syu’ab al-Îmân*, Vol. I, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1410 H., hal. 156, no. hadis 134, *ats-Tsânî min Syu’ab al-Îmân*; Muḥammad ibn ‘Abdillâh al-Ḥâkim, *al-Mustadrak ‘alâ ash-Shaḥîḥayn*, Vol. II, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990, hal. 550, no. hadis 3872, *Tafsîr Sûrah al-Muddatstsir*. Al-Ḥâkim berkata, “(Riwayat ini) sahih berdasarkan syarat al-Bukhârî sekalipun ia tidak mengeluarkannya.” Dalam komentarnya adz-Dzahabî berkata, “(Riwayat ini) berdasarkan syarat al-Bukhârî.”

[16] Aḥmad ibn Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. XXIX, Beirut: Dâr Iḥyâʾ at-Turâts al-ʻArabî, t.thn., hal. 134; Nâshir Makârim asy-Syirâzî, *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munazzal*, Vol. XIX, Qum: Mansyûrât al-Imâm ʻAli ibn Abî Thâlib, 1421 H., hal. 169.

[17] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami*, ..., hal. 69.

[18] Ibn Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. XXVII, ..., hal. 9-10; Fakhruddîn ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXVIII, ..., hal. 193-194; Muḥammad Husayn ath-Thabâthabâʾî, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. XVIII, ..., hal. 388.

[19] Muḥyiddîn ibn ʻArabî, *Raḥmah min ar-Raḥmân fî Tafsîr wa Isyârât al-Qur'ân*, diedit oleh Maḥmûd Maḥmûd Ghurâb, Vol. IV, Damaskus: Mathba'ah an-Nashr, 1410 H., hal. 194-197 (berikutnya akan disebut Muḥyiddîn ibn ʻArabî, *Raḥmah min ar-Raḥmân*); Muḥyiddîn ibn ʻArabî, *Tafsîr Ibn ʻArabî*, Vol. II, Beirut: Dâr Iḥyâʾ at-Turâts al-ʻArabiy, 1422 H., hal. 287; Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. V, hal. 483.

[20] Ibn Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. XXVII, ..., hal. 9-10; Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. VI, ..., hal. 116.

[21] Al-Faydh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfî*, Vol. V, ..., hal. 75; Muḥyiddîn ibn ʻArabî, *Tafsîr Ibn ʻArabî*, Vol. II, Beirut: Dâr Iḥyâʾ at-Turâts al-ʻArabiy, 1422 H., hal. 287; Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. V, ..., hal. 483; Muḥammad Husayn ath-Thabâthabâʾî, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. XVIII, ..., hal. 388.

[22] Muḥyiddîn ibn ʻArabî, *Raḥmah min ar-Raḥmân*, Vol. IV, ..., hal. 194-197.

[23] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami*, .., hal. 75-81.

[24] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami*, ..., hal. 86-88.

[25] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami*, ..., hal. 88-89.

[26] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami*, ..., hal. 90-91.

[27] Muḥammad Zakiy Muḥammad Khidhr, "Mu'jam Kalimât al-Qurʾân al-Karîm", dalam <http://www.al-mishkat.com/words/>. Diakses pada 11 Juli 2017.

[28] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2009, hal. 818; Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami*, ..., hal. 101; Majma' al-Lughah al-ʻArabiyyah al-Mishriyyah, *Mu'jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: al-Idârah al-'Âmah li al-Mu'jamât wa Iḥyâʾ at-Turâts, 1989, hal. 1114-1118; Aḥmad Mukhtâr ʻUmar, *al-Mu'jam al-Mawsû'î li Alfâzh al-Qur'ân wa Qirâ'âtih*, Riyadh: Muʾassasah at-Turâts, 2002, hal. 451-452; Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Kitâb ar-Rûḥ*, Vol. II, Mekkah: Dâr ʻÂlam al-Fawâʾid, 1432 H., hal. 615; Râniyâ Muḥammad ʻAzîz Nazhmiy, "an-Nafs wa Ḥaqîqatuhâ fî al-Qurʾân al-Karîm", dalam *Majallah ʻIlmiyyah Muḥakkamah*, 2006, hal. 20-37.

[29] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ..., hal. 681-682; Majma' al-Lughah al-ʻArabiyyah al-Mishriyyah, *Mu'jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 910-911; Aḥmad Mukhtâr ʻUmar, *al-Mu'jam al-Mawsû'î li Alfâzh al-Qur'ân wa Qirâ'âtih*, ..., hal. 377.

[30] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, hal.369; Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami*, hal. 141-143; Majma' al-Lughah al-ʻArabiyyah al-Mishriyyah, *Mu'jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 517-518; Aḥmad Mukhtâr ʻUmar, *al-Mu'jam al-Mawsû'î li Alfâzh al-Qur'ân wa Qirâ'âtih*, ..., hal. 216; ʻAbdulmajîd ibn Muḥammad al-Ghîlî, *an-Nafs wa ar-Rûḥ fî al-Qur'ân al-Karîm*, t.tp: Mawqi' Roḥâ al-Ḥarf, 2015, hal. 102.

[31] Ḥasan al-Musththafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. XII, ..., hal. 221.

[32] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Kitâb ar-Rûḥ*, Vol. II, Mekkah: Dâr ‘Âlam al-Fawâʽid, 1432 H., hal. 616.

[33] ‘Abdulmajîd ibn Muḥammad al-Ghîlî, *an-Nafs wa ar-Rûḥ fî al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 102-103.

[34] al-Khalîl ibn Aḥmad al-Farâhidî, *Kitâb al-‘Ayn*, Vol. II, ..., hal. 160; Ibn Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, Vol. XX, ..., hal. 1768-1769.

[35] Muḥammad Amîn asy-Syinqithiy, *Adhwâ' al-Bayân fî Îdhâḥ al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, Vol. I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995, hal. 487; Muḥammad Husayn ath-Thabâthabâʽî, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. VII, ..., hal. 284-285; Ibn Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân*, Vol. VII, ..., hal. 182-183; Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Vol. III, hal. 30; Al-Faydh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfî*, Vol. II, 140; Fakhruddîn ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XIII, ..., hal. 68; Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, Vol. VII, Kairo: al-Hayʽah al-Mishriyyah al-’Âmmah li al-Kitâb, 1990, hal. 521-522; Ibn ‘Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. II, ..., hal. 147.

[36] Ḥasan al-Musththafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. XII, ..., hal. 221.

[37] Ḥasan al-Musththafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. XII, ..., hal. 219-220.

[38] Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mishriyyah, *Mu’jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 1115; Aḥmad Mukhtâr ‘Umar, *al-Mu’jam al-Mawsû’î li Alfâzh al-Qur'ân wa Qirâ'âtih*, ..., hal. 451.

[39] Nawawiy al-Jâwî, *Marâḥ al-Labîd li Kasyf Ma’nâ al-Qur'ân al-Majîd*, Vol. I, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417 H., hal. 506; Muḥammad Husayn ath-Thabâthabâʽî, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. X, ..., hal. 214; Nâshir Makârim asy-Syirâzî, *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munazzal*, Vol. VI, ..., hal. 515; al-Fadhl ibn al-Ḥasan ath-Thabarsî, *Majma’ al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. V, Teheran: Mansyûrât Nâshir Khasrû, 1413 H., hal. 237. Berikutnya akan disebut Nawawiy al-Jâwî, *Marâḥ al-Labîd* dan ath-Thabarsî, *Majma’ al-Bayân*.

[40] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ..., hal. 681-682.

[41] Fakhruddîn ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XIII, ..., hal. 160.

[42] Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Vol. V, ..., hal. 187; ath-Thabarsî, *Majma’ al-Bayân*, Vol. VIII, ..., hal. 532; Maḥmûd al-Âlûsî, *Rûḥ al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-‘Azhîm wa as-Sab’ al-Matsânî*, Vol. XI, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H., hal. 154 (berikutnya akan disebut Maḥmûd al-Âlûsî, *Rûḥ al-Ma’ânî*); Ibn ‘Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. IV, ..., hal. 414.

[43] Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Vol. V, ..., hal. 187.

[44] Muḥammad Husayn ath-Thabâthabâʽî, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. XVI, ..., hal. 285.

[45] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ..., hal.369.

[46] Ibn Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân*, Vol. XV, ..., hal. 106; Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Vol. IV, ..., hal. 200; Fakhruddîn ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXI, ..., hal. 392-395; Muḥammad Husayn ath-Thabâthabâʽî, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. XIII, ..., hal. 196-215; ath-Thabarsî, *Majma’ al-Bayân*, Vol. VI, ..., hal. 675; Muḥammad ibn Thâhir ibn ‘Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol. XIV, Beirut: Muʽassasah at-Târîkh, t.thn., hal. 155-157 (berikutnya akan disebut Ibn ‘Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*); Aḥmad ibn Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. XV, ..., hal. 88-89; Ibn

‘Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. III, ..., hal. 228-230; Nawawiy al-Jâwî, *Marâḥ al-Labîd*, Vol. I, ..., hal. 636; Ibn ‘Arabî, Tafsîr Ibn ‘Arabî, Vol. I, ..., hal. 388;

[47] Ibn ‘Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol. XIV, ..., hal. 155-157.

[48] Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Iḥyâ’ ‘Ulûm ad-Dîn*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, hal. 877-890; al-Fakhr ar-Râzî, *Kitâb an-Nafs wa ar-Rûḥ wa Syarh Quwâhumâ*, Islamabad: Islamic Research Institute, t.th., hal. 78. Dalam hal ini ar-Râzî tidak menggunakan istilah *lathîfah rabbâniyyah*, melainkan istilah *jawhar an-nafs* (substansi jiwa).

[49] Abû ḥâmid al-Ghazâlî, “ar-Risâlah al-Laduniyyah”, dalam *Majmû’ah Rasâ’il al-Imâm al-Ghazâlî*, Kairo: al-Maktabah at-Tawfîqiyyah, t.th, hal. 242.

[50] Abû ḥâmid al-Ghazâlî, “ar-Risâlah al-Laduniyyah”, dalam *Majmû’ah Rasâ’il al-Imâm al-Ghazâlî*, ..., hal. 242.

[51] ‘Âdil al-‘Alawiy, *Ḥaqîqah al-Qalb fî al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Muʿassasah Umm al-Qurâ, 2003.

[52] Al-Ḥijr/16: 29; Shâd/: 72.

[53] Maryam/19:17; al-Anbiyâʾ/21: 91; at-Taḥrîm/66: 12.

[54] As-Sajdah/32: 9.

[55] Al-Isrâʾ/17: 85.

[56] Asy-Syûrâ/42: 52.

[57] Abdulmajîd ibn Muḥammad al-Ghîlî, *an-Nafs wa ar-Rûḥ fî al-Qur'ân al-Karîm*, t.tp: Mawqi’ Roḥâ al-Ḥarf, 2015, hal. 102-103.

[58] Muḥammad Zakiy Muḥammad Khidhr, “Mu’jam Kalimât al-Qurʿân al-Karîm”, dalam <http://www.al-mishkat.com/words/>. Diakses pada 26 Juli 2017.

[59] Ibn Fâris, *Mu’jam Maqâyîs al-Lughah*, Vol. III, ..., hal. 337; Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. VI, ..., hal. 250.

[60] Ibn Fâris, *Mu’jam Maqâyîs al-Lughah*, Vol. IV, ..., hal. 469; Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. IX, ..., hal. 8.

[61] Ibn Fâris, *Mu’jam Maqâyîs al-Lughah*, Vol. V, ..., hal. 199; Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. X, ..., hal. 172.

[62] Ar-Râghib al-Isfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ..., hal. 477.

[63] Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mishriyyah, *Mu’jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 662-663.

[64] Aḥmad Mukhtâr ‘Umar, *al-Mu’jam al-Mawsû’î li Alfâzh al-Qur'ân wa Qirâ'âtih*, ..., hal. 271.

[65] Ar-Râghib al-Isfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ..., hal. 646; Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mishriyyah, *Mu’jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal.; Aḥmad Mukhtâr ‘Umar, *al-Mu’jam al-Mawsû’î li Alfâzh al-Qur'ân wa Qirâ'âtih*, ..., hal.

[66] Ar-Râghib al-Isfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ..., hal. 646; Aḥmad Mukhtâr ‘Umar, *al-Mu’jam al-Mawsû’î li Alfâzh al-Qur'ân wa Qirâ'âtih*, ..., hal.

[67] Ar-Râghib al-Isfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ..., hal. 646; Aḥmad Mukhtâr ‘Umar, *al-Mu’jam al-Mawsû’î li Alfâzh al-Qur'ân wa Qirâ'âtih*, ..., hal.

[68] Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. VI, ..., hal. 124-126; Ibn ‘Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol. XXVII, ..., hal. 106; Aḥmad ibn Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. XXVII, ..., hal. 28.

[69] Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. VI, ..., hal. 124-126;.

[70] Muḥammad Husayn ath-Thabâthabâʾî, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. XIX, ..., hal. 30; Al-Faydh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfî*, Vol. V, ..., hal. 89.

[71] Fakhruddîn ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXVIII, ..., hal. 242.

[72] Fakhruddîn ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXVIII, ..., hal. 242.

[73] Muslim ibn al-Ḥajjâj, *Shaḥîḥ Muslim*, Vol. I, Beirut: Dâr al-Jîl, t.thn., hal. 111, hadis no. 462, *Kitâb al-Îmân*.

[74] Abû Zakâriyâ an-Nawawiy, *al-Minhâj Syarḥ Shaḥîḥ Muslim ibn al-Ḥajjâj*, Vol. III, Beirut: Dâr Iḥyâʽ at-Turâts al-‘Arabiy, 1392 H., hal. 12.

[75] Ibn ‘Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. V, ..., hal. 501-503.

[76] Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. VI, ..., hal. 124-126.

[77] Ibn Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân*, Vol. XXIV, ..., hal. 50; Nâshir Makârim asy-Syirâzî, *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillâh al-Munazzal*, Vol. XV, ..., hal. 287;

[78] Maḥmûd al-Âlûsî, *Rûḥ al-Ma’ânî*, Vol. XII, ..., hal. 230; Aḥmad ibn Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. XXIV, ..., hal. 82; Ibn ‘Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. V, ..., hal. 142.

[79] al-Ḥakîm at-Tirmidzî, *Bayân al-Farq bayna ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu’âd wa al-Lubb*, Kairo: Markaz al-Kitâb li an-Nasyr, t.thn., hal. 17-21.

[80] J.P. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi*, Jakarta: Rajawali Pers, 2014, hal. 358.

[81] J.P. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi*, ..., hal. 90

[82] American Psychological Association, *APA Dictionary of Psychology*, Washington, DC: APA, 2015, hal. 201 dan 775.

[83] Jâbir ‘Abdulḥâmid Jâbir dan ‘Alâ’uddîn Kaffâfî, *Mu’jam ‘Ilm an-Nafs wa ath-Thibb an-Nafsî*, Vol. II, Kairo: Dâr an-Nahdhah al-‘Arabiyyah, 1993, hal. 644; Vol. VI, hal. 2690.

[84] Muḥammad ‘Utsmân Nejâtî, *Al-Qur’ân wa ‘Ilm an-Nafs*, Kairo: Dâr asy-Syurûq, 2001.

[85] Sihâm Muḥammad Aḥmad al-Asmar, “Alfâzh al-‘Aql wa al-Jawâriḥ fî al-Qurʽân al-Karîm: Dirâsah Iḥshâʽiyyah Dalâlah”, *Tesis*, Nablus: Jâmi’ah an-Najâḥ, 2007, hal. 49-72. Berikutnya akan disebut Sihâm al-Asmar, “Alfâzh al-‘Aql wa al-Jawâriḥ fî al-Qurʽân”.

[86] Ma’rûf Zarîq, *‘Ilm an-Nafs al-Islâmî*, Damaskus: Dâr al-Ma’rifah, 1989, hal. 69-71; Nâhidah Muḥammad Maḥmûd dan ‘Abdulḥusayn ‘Abdullâh, “A’dhâʽ al-ḥawâss al-Insâniyyah wa Dalâlatuhâ fî al-Qurʽân al-Karîm”, dalam *Majallah Kulliyyah at-Tarbiyah li al-Banât*, Vol. 21 No. 1 Thn. 2010; M. Darwis Hude, *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Qur’an*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 97-106.

[87] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami*, ..., hal. 115-124.

[88] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. I, ..., hal. 303.

[89] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. V, ..., hal. 253.

[90] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. VIII, ..., hal. 238.

[91] Ibn Fâris, *Mu’jam Maqâyîs al-Lughah*, Vol. III, ..., hal. 102.

[92] Ibn Fâris, *Mu’jam Maqâyîs al-Lughah*, Vol. IV, ..., hal. 69.

[93] Ibn Fâris, *Mu’jam Maqâyîs al-Lughah*, Vol. I, ..., hal. 253-254.

[94] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ..., hal. 425-426.

[95] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ..., hal. 127-128.

[96] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ..., hal. 578-579.

[97] Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mishriyyah, *Mu’jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 590-595.

[98] Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mishriyyah, *Mu’jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 136-139.

[99] Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mishriyyah, *Mu'jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 776-777.

[100] Muḥammad Zakiy Muḥammad Khidhr, "Mu'jam Kalimât al-Qurʿân al-Karîm", dalam <http://www.al-mishkat.com/words/>. Diakses pada 5 Agustus 2017.

[101] Muḥammad 'Utsmân Nejâtî, *Al-Qur'ân wa 'Ilm an-Nafs*, ..., hal. 125.

[102] Muḥammad 'Utsmân Nejâtî, *Al-Qur'ân wa 'Ilm an-Nafs*, ..., hal. 125.

[103] Muḥammad 'Utsmân Nejâtî, *Al-Qur'ân wa 'Ilm an-Nafs*, ..., hal. 129-130.

[104] M. Darwis Hude, *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Qur'an*, ..., hal. 97-106

[105] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami*, ..., hal. 115-124.

[106] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami*, ..., hal. 115-124.

[107] Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mishriyyah, *Mu'jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 910; Aḥmad Mukhtâr 'Umar, *al-Mu'jam al-Mawsû'î li Alfâzh al-Qur'ân wa Qirâ'âtih*, ..., hal. 377.

[108] Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Iḥyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, ..., hal. 877-890; "ar-Risâlah al-Laduniyyah", ..., hal. 242; 'Âdil al-'Alawiy, *Ḥaqîqah al-Qalb fî al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 11-17.

[109] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. VI, ..., hal. 336.

[110] Paul Thagard (ed.), *Philosophy of Psychology and Cognitive Science*, Amsterdam: Elsevier, 2006; Jose Luis Bermudez, *Philosophy of Psychology: A Contemporary Introduction*, New York: Routledge, 2005; E.J. Lowe, *An Introduction to The Philosophy of Mind*, Cambridge: CUP, 2004; Mario Bunge, *Matter and Mind, A Philosophical Inquiry*, Dordrecht: Springer, 2010.

[111] Ḥasan Zâdeh Âmulî, *'Uyûn Masâ'il an-Nafs wa Syarḥuh*, Teheran: Muʿasseseh Intisyârât Amîr Kabîr, 1371 H.S.

[112] Muḥammad ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *Shaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. I, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1987, hal. 28, hadis no. 52, *Kitâb al-Îmân*; Muslim ibn al-Ḥajjâj, *Shaḥîḥ Muslim*, Vol. V, Beirut: Dâr al-Jîl, t.thn., hal. 50, hadis no. 4178, *Kitâb al-Musâqât*.

[113] American Psychological Association, *APA Dictionary of Psychology*, ..., hal. 362.

[114] M.S Bathia, *Dictionary of Psychology and Allied Sciences*, New Delhi: New Age, 2009, hal. 94.

[115] David Matsumoto, *The Cambridge Dictionary of Psychology*, Cambridge: CUP, 2009, hal. 179.

[116] Jâbir 'Abdulḥâmid Jâbir dan 'Alâ'uddîn Kaffâfî, *Mu'jam 'Ilm an-Nafs wa ath-Thibb an-Nafsî*, Vol. III, ..., hal. 1115.

[117] M. Darwis Hude, *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Qur'an*....

[118] Âyât Jihâd 'Awdah Syâib, "al-Faraḥ fî al-Qurʿân al-Karîm: Dirâsah Mawdhû'iyyah", *Tesis*, Nablus: Jâmi'ah an-Najâḥ, 2015.

[119] Âyât Jihâd 'Awdah Syâib, "al-Faraḥ fî al-Qurʿân al-Karîm: Dirâsah Mawdhû'iyyah", ..., hal. 90-92.

[120] Rahîfah Mûsâ Qadûrah Ibrâhîm, "Sa'âdah al-Insân fî al-Qurʿân al-Karîm: Dirâsah Mawdhû'iyyah", *Tesis*, Ghaza: Universitas Islam Ghaza, 2009.

[121] Rahîfah Mûsâ Qadûrah Ibrâhîm, "Sa'âdah al-Insân fî al-Qurʿân al-Karîm: Dirâsah Mawdhû'iyyah", ..., hal. 238.

[122] M. Darwis Hude, *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Qur’an, ...,* hal. 138-162.

[123] Thalâl Khalîfah Salmân, “al-Ghadhab wa al-Ghayzh wa as-Sakhath fî al-Qurʿân al-Karîm”, dalam *Majallah al-Ustâdz,* Vol. 216 No. 1 Thn. 2016.

[124] Thalâl Khalîfah Salmân, “al-Ghadhab wa al-Ghayzh wa as-Sakhath fî al-Qurʿân al-Karîm”, ...

[125] M. Darwis Hude, *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Qur’an, ...,* hal. 164-179.

[126] M. Darwis Hude, *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Qur’an, ...,* hal. 180-192.

[127] ‘Abdullâh Hâsyim al-Ḥusaynî asy-Syarîf, “al-Khasyyah fî al-Qurʿân al-Karîm”, *Tesis*, Mekah: Jâmi’ah Umm al-Qurâ, 1427 H.

[128] ‘Abdullâh Hâsyim al-Ḥusaynî asy-Syarîf, “al-Khasyyah fî al-Qurʿân al-Karîm”, ...

[129] Îmân ‘Awwâd Syarrâfî, “al-Maḥabbah wa al-Karâhiyyah fî Dhawʿ al-Qurʿân al-Karîm: Dirâsah Mawdhû’iyyah”, Tesis, Ghaza: Jâmi’ah Islâmiyyah Ghazzah, 2014.

[130] [130] Îmân ‘Awwâd Syarrâfî, “al-Maḥabbah wa al-Karâhiyyah fî Dhawʿ al-Qurʿân al-Karîm: Dirâsah Mawdhû’iyyah”, ...

[131] M. Darwis Hude, *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Qur’an, ...,* hal. 208-214.

[132] Walîd ibn ḥizâm ibn Kadîmîs al-‘Utaybî, “at-Ta’ajjub fî al-Qurʿân al-Karîm: Dirâsah Tafsîriyyah Mawdhû’iyyah”, *Tesis*, Riyadh: Jâmi’ah al-Imâm Muḥammad ibn Su’ûd al-Islâmiyyah, 1433 H.

[133] Walîd ibn ḥizâm ibn Kadîmîs al-‘Utaybî, “at-Ta’ajjub fî al-Qurʿân al-Karîm: Dirâsah Tafsîriyyah Mawdhû’iyyah”, ...

[134] M. Darwis Hude, *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Qur’an, ...,* hal. 214-221.

[135] Muḥammad Zakiy Muḥammad Khidhr, “Mu’jam Kalimât al-Qurʿân al-Karîm”, dalam <http://www.al-mishkat.com/words/>. Diakses pada 10 Agustus 2017.

[136] Muḥammad Zakiy Muḥammad Khidhr, “Mu’jam Kalimât al-Qurʿân al-Karîm”, dalam <http://www.al-mishkat.com/words/>. Diakses pada 10 Agustus 2017.

[137] Muḥammad Zakiy Muḥammad Khidhr, “Mu’jam Kalimât al-Qurʿân al-Karîm”, dalam <http://www.al-mishkat.com/words/>. Diakses pada 10 Agustus 2017.

[138] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân, ...,* hal. 468.

[139] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân, ...,* hal. 468.

[140] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân, ...,* hal. 469.

[141] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân, ...,* hal. 469.

[142] Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mishriyyah, *Mu’jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm, ...,* hal. 648.

[143] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân, ...,* hal. 849.

[144] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân, ...,* hal. 849-850.

[145] Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mishriyyah, *Mu’jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm, ...,* hal. 1155-1156.

[146] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân, ...,* hal. 640.

[147] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân, ...,* hal. 640.

[148] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân, ...,* hal. 640.

[149] Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mishriyyah, *Mu'jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 859.

[150] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân,* Vol. VI, ..., hal. 175.

[151] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân,* Vol. VI, ..., hal. 175.

[152] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân,* Vol. XI, ..., hal. 328.

[153] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân,* Vol. IX, ..., hal. 123.

[154] Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah,* Vol. VI, ..., hal. 15.

[155] Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah,* Vol. IV, ..., hal. 510.

[156] 'Abdurraḥmân Ibn al-Jawzî, *Dzamm al-Hawâ,* Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy, 1998.

[157] 'Abdullâh Jawâdî Âmulî, *Fithrat dar Qor'ân*, Qom: Isra', 1379 HS.

[158] 'Abdullâh Jawâdî Âmulî, *Fithrat dar Qor'ân*, ..., hlm. 27-28.

[159] 'Abdullâh Jawâdî Âmulî, *Fithrat dar Qor'ân*, ..., hlm. 77-166.

[160] 'Abdullâh Jawâdî Âmulî, *Fithrat dar Qor'ân*, ..., hlm. 77-82.

[161] 'Abdullâh Jawâdî Âmulî, *Fithrat dar Qor'ân*, ..., hlm. 83-117.

[162] 'Abdullâh Jawâdî Âmulî, *Fithrat dar Qor'ân*, ..., hlm. 119-144.

[163] 'Abdullâh Jawâdî Âmulî, *Tafsîr-e Insân be Insân*, Qom: Isra', 1389 HS., hal. 149.

[164] 'Abdullâh Jawâdî Âmulî, *Tafsîr-e Insân be Insân*, ..., hal. 150.

[165] 'Abdullâh Jawâdî Âmulî, *Tafsîr-e Insân be Insân*, ..., hal. 166; *Shûrat va Sîrat-e Insân dar Qorân*, Qom: Isra', 1381 HS., hal. 73-77.

[166] 'Abdullâh Jawâdî Âmulî, *Shûrat va Sîrat-e Insân dar Qorân*, ..., hal. 73-77 dan 105-109; *Fithrat dar Qorân*, ..., hal. 77-144.

[167] 'Abdullâh Jawâdî Âmulî, *Tafsîr-e Insân be Insân*, ..., hal. 157-165.

[168] 'Abdullâh Jawâdî Âmulî, *Tafsîr-e Insân be Insân*, ..., hal. 149-152 dan 165-166.

[169] 'Abdullâh Jawâdî Âmulî, *Tafsîr-e Insân be Insân*, ..., hal. 189-191.

[170] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami*, ..., hal. 149-151.

[171] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami*, ..., hal. 157.

[172] Muḥyiddîn Ibn 'Arabî ('Abdurrazzâq al-Kâsyânî), *Tafsîr Ibn 'Arabî,* Vol. I, ..., hal. 25.

[173] Muḥyiddîn Ibn 'Arabî ('Abdurrazzâq al-Kâsyânî), *Tafsîr Ibn 'Arabî,* Vol. I, ..., hal. 25.

[174] Muḥyiddîn Ibn 'Arabî, *Raḥmah min ar-Raḥmân fî Tafsîr wa Isyârât al-Qur'ân,* Vol. I, Damaskus: Mathba'ah an-Nashr, 1410 H, hal. 88.

[175] Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah,* Vol. III, ..., hal. 98.

[176] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân,* Vol. V, ..., hal. 267.

[177] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân,* Vol. V, ..., hal. 268.

[178] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân,* Vol. V, ..., hal. 272.

[179] Muḥammad Zakiy Muḥammad Khidhr, "Mu'jam Kalimât al-Qurʿân al-Karîm", dalam <http://www.al-mishkat.com/words/>. Diakses pada 13 Agustus 2010.

---

[180] Ar-Râghib al-Isfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 73 dan 427-428.

[181] Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mishriyyah, *Mu’jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 597-600.

[182] Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. I, ..., hal. 44.

[183] Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. I, ..., hal. 77.

[184] Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad Râsyid Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, Vol. I, ..., hal. 207-209.

[185] Ibn Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol. I, ..., hal. 381.

[186] Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*, Vol. II, ..., hal. 290-293.

[187] Ibn ‘Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. I, ..., hal. 93.

BAB IV

KONSEP GANGGUAN JIWA DALAM AL-QUR'AN

Asumsi mendasar lainnya dalam bangunan psikopatologi—selain asumsi tentang konsep diri manusia yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya, adalah konsep tentang gangguan jiwa. Pada bab ini akan dijelaskan bagaimana konsep gangguan jiwa digali melalui tafsir *mawdhû'î* terhadap tiga belas istilah kunci dalam al-Qur'an, yaitu *maradh, tazyîn, taswîl, zaygh, thughyân, thab', khatm, qufl, akinnah, rayn, qaswah, dhîq,* dan *zhulmah*, atau berbagai derivasinya. Ketiga belas istilah ini dipilih berdasarkan kedekatan dan relevansi maknanya dengan istilah gangguan jiwa yang telah dijelaskan di bab kedua. Di satu sisi penulis berusaha memenuhi kriteria *istiqrâ' tâmm* (survey menyeluruh) dalam memahami masalah ini. Namun demikian, di sisi lain kenyataannya ketiga belas kata kunci ini tampak tidak betul-betul memenuhi kriteria tersebut, karena masih ada istilah lain, seperti *a'mâ* (buta), *abkam* (bisu), *ashamm* (tuli), *hamm-ghamm* (sedih yang mendalam), dan istilah-istilah yang lainnya. Tentu saja al-Qur'an itu memang seperti samudera tak bertepi yang tidak mungkin aspek-aspeknya diraih secara keseluruhan, apalagi hanya dibatasi oleh penelitian ini. Namun penulis tetap melihat bahwa tafsir terhadap ketiga belas istilah tersebut cukup memberikan gambaran yang relatif komprehensif untuk memahami konsep gangguan jiwa yang dinarasikan al-Qur'an. Berbagai istilah lainnya bisa diposisikan sebagai bersifat turunan dari konsep-konsep yang digambarkan oleh ketiga belas istilah tersebut.

A. *Maradh*

Istilah pertama yang penting untuk diulas untuk memahami konsep gangguan jiwa dalam al-Qur'an adalah istilah *maradh*. Kata ini dan derivasinya digunakan sebanyak 24 kali dalam al-Qur'an: *marîdh* (5 kali), *mardhâ* (5 kali), *maradh* (13 kali), dan *maridh* (1 kali).[1]

Ar-Râghib al-Isfahânî mengatakan bahwa makna *maradh* adalah kondisi keluar dari keseimbangan khusus bagi manusia.[2] Kemudian ia menjelaskan bahwa *maradh* itu ada dua jenis: 1. fisik (an-Nûr: 61; at-Tawbah: 91); dan 2. sifat-sifat atau akhlak yang buruk seperti bodoh, pengecut, kikir, munafik, dan lainnya (al-Baqarah/2: 10; an-Nûr/24: 50; at-Tawbah/9: 125). Ia juga menjelaskan bahwa sifat-sifat tersebut disebut penyakit melalui penyerupaan (*tasybîh*); bisa karena ia menghalangi dari mangetahui berbagai keutamaan seperti penyakit yang menghalangi tubuh untuk dapat beraktifitas secara sempurna; bisa karena ia menghalangi dari pencapaian kehidupan yang baik di akhirat; dan bisa karena kecenderungan jiwa dengan mengikutinya ke arah keyakinan-keyakinan yang buruk sebagaimana tubuh yang sakit cenderung mengantarkan pada kemudaratan.[3]

Dewan Bahasa Arab Mesir menyebutkan satu makna *maradh* yang digunakan al-Qur'an, yaitu penyakit, baik bersifat fisik ataupun psikis.[4]

Dari sisi akar maknanya, Ibn Fâris mengatakan bahwa materi kata *mîm-râ'-dhâd* memiliki satu akar makna, yaitu suatu kondisi manusia yang keluar dari batas sehat, apa pun bentuknya.[5] Di tempat lain al-Mushthafawî mengatakan bahwa satu akar makna dari materi kata tersebut adalah kerusakan dalam keseimbangan konstruksi tubuh atau jiwa, sebagai lawan dari selamat (*salâmah*) dan sehat (*shiḥḥah*).[6] Ia kemudian memberi contoh penggunaan kata *maradh* dalam al-Qur'an dalam konteks tubuh (Al-Baqarah/2: 184; al-Muzammil/73: 20) dan jiwa (Muḥammad/47: 20; Al-Baqarah/2: 10; al-Aḥzâb/33: 12).[7] Ia juga menjelaskan bahwa keselamatan rohani bentuknya adalah keutuhannya sebagai sesuatu yang rohani, juga perjalanan, penyempurnaan, dan penguatannya ke arah alam cahaya.[8]

Jika dicermati, dari 24 penyebutan kata *maradh* dan derivasinya dalam al-Qur'an, tampak bahwa yang terkait konteks kejiwaan hanya 13 ayat. Semua ayat yang masuk katergori ini menggunakan ungkapan *fî qulûbihim maradh* (di dalam *qalb* mereka ada penyakit). Di sisi lain, ayat-ayat yang menggunakan ungkapan *marîdh* (yang sakit) dan bentuk jamaknya, yaitu: *mardhâ*, hanya berbicara dalam konteks sakit fisik, dan semuanya

terkait hukum fiqh. Selain itu, berdasarkan pengamatan penulis, kita bisa mengelompokkan berbagai bentuk atau gejala sakit jiwa yang disebutkan oleh ketiga belas ayat tersebut ke dalam 15 hal berikut. 1.) Berbohong dan mempermainkan Allah, Rasul, dan orang-orang mu’min. 2.) Tidak paham efek kerusakan dari perbuatan yang dianggap baik. 3.) Salah merespons kekhawatiran terhadap kondisi sulit dengan menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai *awliyâ'*. 4.) Menyalahkan agama ketika tidak paham maksud dari pelaksanaan suatu syariat yang dianggap merugikan. 5.) Tidak paham hakikat tawakal. 6.) Meremehkan al-Qur'an. 7.) Terfitnah oleh apa yang mereka pahami tentang mekanisme batin para nabi. 8.) Menolak sebagian hukum syariat karena dianggap merugikan. 9.) Salah respons, menyalahkan pihak lain (Allah dan Rasul) ketika merasa akan kalah. 10.) Mudah terangsang syahwat seksual. 11.) Menyakiti orang lain bahkan Rasulullah saw. 12.) Takut mati, takut berperang, tidak paham hikmah syariat perang. 13.) Dengki pada syariat, tidak paham syariat. 14.) Mengikuti hal-hal yang Allah benci, dan membenci keridoan Allah. 15.) Tidak mengerti permisalan dalam al-Qur'an.

Tabel. IV.1. Ayat-Ayat *Maradh* dalam Al-Qur’an

No	*Shîghah*	Ayat	*Siyâq*	Catatan
1	مَرِضْتُ	asy-Syu'ara/26: 80	Tentang Sifat Allah *asy-Syâfî*	bentuk ungkapannya *mutlaq* Makna: Sakit fisik
2	مَرَضٌ	al-Baqarah/2: 10	Tentang kebohongan orang munafik yang mengaku beriman. Mereka merasa sedang berbuat perbaikan padahal pengrusakan. Mereka menolak ajakan beriman karena meremehkan mukmin. Bersama kawannya, mereka mengaku mempermainkan mukmin.	bentuk ungkapan *muqayyad* dgn sifat *fi al-qulûb* Bentuk sakit dlm kalbu: berbohong, mempermainkan, tidak paham efek kerusakan dari perbuatan yang dianggap baik
3		al-Maidah/5: 52	Larangan menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai *awliyâ'*. Orang yang di kalbunya ada penyakit berlomba ke mereka. Itu karena mereka takut ditimpa kesialan. Suatu saat mereka akan menyesali isi *nafs* mereka itu.	Bentuk sakit dlm kalbu: salah merespons kekhawatiran terhadap kesialan dengan menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai *awliyâ'*.

4	al-Anfal/8: 49	Dalam kondisi perang dan pasukan musuh lebih banyak. Orang munafik dan yang dalam hatinya ada penyakit berkata bahwa umat Islam ditipu oleh agamanya. Umat Islam harus bertawakal pada Allah.	Bentuk sakit dlm kalbu: 1. menyalahkan agama ketika tidak paham maksud dari pelaksanaan suatu syariat yang dianggap merugikan. 2. Tidak paham hakikat tawakal.
5	at-Tawbah/9: 125	Sebagian orang kafir *ḥarbî* meremehkan surat yang turun. Mereka itu orang yang di hatinya ada penyakit.	Bentuk sakit dalam kalbu: meremehkan al-Qur'an
6	al-Hajj/22: 53	Godaan setan terhadap *umniyyah* para Nabi, namun Allah menghapuskannya dan meng-*iḥkâm*-kan ayat-Nya. Godaan setan tersebut menjadi fitnah bagi orang yang di kalbunya ada penyakit dan orang yang kalbunya membatu. Bagi orang berilmu godaan tersebut malah membuat mereka (semakin tahu) bahwa ayat itu adalah *ḥaq*. Bagi orang berilmu godaan tersebut juga malah membuat kalbu mereka (semakin) tunduk (pada Allah).	Bentuk sakit dalam kalbu: terfitnah oleh apa yang mereka pahami tentang mekanisme batin para nabi.
7	an-Nur/24: 50	Sebagian orang awalnya menyatakan iman kemudian berpaling ketika ada hukum yang merugikan mereka. Itu karena di hati mereka ada penyakit, mereka ragu, mereka menyangka Allah dan Rasul menzalimi mereka padahal merekalah yang zalim.	Bentuk penyakit dalam kalbu: menolak sebagian hukum syariat karena dianggap merugikan
8	al-Ahzab/33: 12	Ketika dikepung oleh sekutu musuh, orang yg di kalbunya ada penyakit dan orang munafik menuduh Allah dan Rasul sebagai pemberi janji palsu.	Bentuk penyakit dalam kalbu: salah respons, menyalahkan pihak lain (Allah dan Rasul) ketika merasa akan kalah

9		al-Ahzab/33: 32	Tentang perintah kepada para istri Nabi untuk tidak melembutkan suara. Orang yang di kalbunya ada penyakit syahwatnya mudah tergoda oleh suara wanita sekalipun itu adalah para istri Nabi	Bentuk penyakit dalam kalbu: mudah terangsang syahwat seksual.
10		al-Ahzab/33: 60	Orang munafik, yang di kalbunya ada penyakit, dan para *murjifûn* (penebar berita bohong) telah menyakiti Rasul	Bentuk penyakit dalam kalbu: menyakiti orang lain bahkan Rasulullah saw.
11		Muhammad/47: 20	Orang yang di hatinya ada penyakit takut mati dan perang, sehingga sekalipun turun ayat yang jelas tentang perintah untuk perang, mereka tetap akan enggan.	Bentuk sakit dalam kalbu: takut mati, takut berperang, tidak paham hikmah syariat perang
12		Muhammad/47: 29	Lanjutan ayat 20 Itu karena mereka mengikuti hal yg Allah benci dan mereka membenci keridoan Allah. Mereka dengki pada syariat Mereka tidak tahu bahwa Allah akan menunjukkan kedengkian mereka itu.	Bentuk sakit dalam kalbu: dengki pada syariat, tidak paham syariat, mengikuti hal-hal yang Allah benci, dan membenci keridoan Allah.
13		al-Mudatsir/74: 31	Tentang permisalan yang Allah buat tentang neraka. Orang-orang kafir dan yang di kalbunya ada penyakit tidak mengerti permisalan tersebut	Bentuk sakit dlm kalbu: tidak mengerti permisalan dalam al-Qur'an
14	مَرَضاً	al-Baqarah/2: 10	Sama dengan no. 2	
15	المَرِيضِ	an-Nur/24: 61	aturan dalam rumah.	Sakit fisik
16		al-Fath/48: 17	Kewajiban berperang. Orang sakit mendapat *rukhshah*	Sakit fisik
17	مَرِيضاً	al-Baqarah/2: 184	*Rukhshah* bagi orang sakit dari kewajiban shaum Ramadhan.	Sakit fisik
18		al-Baqarah/2: 185	Kewajiban *qadhâ'* *shawm* Ramadhan bagi orang yang sakit.	Sakit fisik

19		al-Baqarah/2: 196	Tentang *fidyah* bagi yang tidak melakukan cukur rambut dalam haji karena sakit	Sakit fisik
20	مَرْضىی	an-Nisa/4: 43	tentang hal-hal yang membatalkan wudu dan *rukhshah* untuk melakukan tayammum	Sakit fisik
21		an-Nisa/4: 102	tentang *rukhshah* dari memegang senjata dalam sholat di kondisi perang	Sakit fisik
22		al-Maidah/5: 6	tentang hal-hal yang membatalkan wudu dan *rukhshah* untuk tayamum	Sakit fisik
23		at-Tawbah/9: 91	tentang *rukhshah* dari kewajiban berperang	Sakit fisik

Ketiga belas bentuk atau gejala penyakit jiwa di atas bisa diklasifikasikan ke dalam empat kategori: 1.) Sikap terhadap orang lain dan masyarakat, baik komunitas muslim ataupun di luarnya; 2.) Sikap terhadap Allah dan Rasul-Nya; 3.) Sikap terhadap ajaran agama; 4.) Sikap terhadap diri sendiri. Empat kategori ini sebenarnya tidak benar-benar terisolasi satu sama lain, melainkan banyak saling berkaitan. Selain itu suatu bentuk penyakit jiwa bisa saja masuk ke dalam lebih dari satu kategori. Misalkan masalah mudah terangsang hasrat seksual bisa masuk ke kategori sikap terhadap orang lain dan masyarakat, bisa pula masuk ke dalam kategori sikap terhadap diri sendiri. Lepas dari itu, sebagaimana karakter umum dari kategorisasi, yang penting adalah dasar klasifikasi yang jelas dan bisa memudahkan pembahasan.

Pertama, contoh ayat yang masuk dalam tema sikap terhadap orang lain dan masyarakat adalah al-Mâʿidah/5: 52. Untuk lebih memperjelas konteks pembicaraannya, kita akan lihat dari ayat sebelumnya, yaitu ayat 51.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾ فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰ أَن تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ ۚ فَعَسَى اللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسَرُّوا فِي أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ ﴿٥٢﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin(mu); sebahagian mereka adalah pemimpin bagi sebahagian yang lain. Barangsiapa di antara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim (51). Maka kamu akan melihat orang-orang yang ada penyakit dalam hatinya (orang-orang munafik) bersegera mendekati mereka (Yahudi dan Nasrani), seraya berkata: "Kami takut akan mendapat bencana". Mudah-mudahan Allah akan mendatangkan kemenangan (kepada Rasul-Nya), atau sesuatu keputusan dari sisi-Nya. Maka karena itu, mereka menjadi menyesal terhadap apa yang mereka rahasiakan dalam diri mereka (52).

Riwayat-riwayat dari sahabat dan *tâbi’în* menunjukkan ada perbedaan tentang siapa yang dimaksud sebagai orang yang di dalam kalbunya ada penyakit oleh ayat di atas.[9] Sebagian tokoh, seperti ‘Ubâdah ibn Shâmit (w. 34 H/655 M) dari kalangan sahabat dan ‘Athiyyah ibn Sa’d (w. 111 H/730 M) dari kalangan *tâbi’în*, mengatakan bahwa yang orang yang dimaksud adalah ‘Abdullâh ibn Ubay ibn Salûl. Sebagian tokoh lainnya, seperti Mujâhid (w. 103 H/722 M), Qatâdah (w. 117 H/735 M), dan as-Siddî (w. 127 H/745 M) dari kalangan *tâbi’în*, mengatakan bahwa yang dimaksud adalah segolongan orang munafik yang memiliki relasi khusus dengan Yahudi di sana waktu itu. Tampaknya perbedaan antara keduanya tidak begitu besar. Selain itu kedua pendapat tersebut sama-sama merujuk pada orang munafik.

Sejalan dengan riwayat, para ahli tafsir baik yang bercorak rasional, tekstual, ataupun sufistik—seperti Ibn Jarîr (w. 310 H/923 M), al-Fakhr ar-Râzî (w. 606 H/1209 M), Ibn Katsîr (774 H/ 1373 M), ath-Thabarsî (w. 548 H/1153 M), Makârim asy-Syirâzî, Ibn ‘Ajîbah (w. 1224 H/1809 M), al-Marâghî (1371 H/1952 M), dan Ibn ‘Âsyûr (w. 1393 H/1973 M), umumnya mengatakan bahwa yang dimaksud dengan penyakit dalam kalbu tersebut adalah kemunafikan termasuk keraguan (*syakk wa nifâq*).[10] Sebagian merinci bentuk kemunafikan tersebut, yang sebenarnya semacam mengulang deskripsi ayat itu sendiri, yaitu perilaku memerikan *wilâyah* kepada kaum Yahudi (atau Nasrani) karena kepentingan pribadi dan mengorbankan perjanjian yang telah dibuat dengan umat Islam.

Sebagian tokoh seperti Nawawî al-Jâwî (w. 1314 H/1897 M) menambahkan sifat kehilangan akal (*rakhâwah al-'aql*) pada penyakit kalbu yang dirujuk oleh ayat di atas.[11] Sebagian lainnya, khususnya para sufi, seperti al-Qusyairî (w. 465 H/1074 M) dan Ibn 'Ajîbah, membidik dimensi esoteris dari penyakit dalam kalbu tersebut dengan mengatakan bahwa ayat ini berbicara tentang orang yang ber-*wilâyah* kepada orang-orang lalai, jahat, keras kalbu, bertujuan kefasikan, berjalan di atas jalan setan, jahil, bahkan para ulama yang jumud dan orang-orang yang tidak dibina oleh guru mursyid yang mumpuni; karena itu semua mengandung bentuk-bentuk kemunafikan.[12] Tampak bagi penulis bahwa penjelasan di atas juga tidak keluar dari sifat-sifat orang munafik. Dengan kata lain, sebenarnya dengan menganalisis karakter orang munafik, kita bisa saja menambahkan berbagai sifat yang relevan dengan perilaku berpenyakit ini.

Kedua, contoh ayat yang masuk dalam tema sikap terhadap Allah dan Rasul-Nya adalah al-Aḥzâb/33: 12.

وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا

Dan (ingatlah) ketika orang-orang munafik dan orang-orang yang berpenyakit dalam hatinya berkata: "Allah dan Rasul-Nya tidak menjanjikan kepada kami melainkan tipu daya".

Thabâthabâ'î (w. 1402 H/1981 M) memandang bahwa orang yang kalbunya berpenyakit dalam ayat ini merujuk pada sebagian kaum mukmin yang lemah imannya, bukan kaum munafik.[13] Tokoh lain yang sejalan dengan pandangan ini adalah al-Marâghî dan al-Âlûsî (w. 1270 H/1854 M), namun tokoh terakhir ini tetap menjelaskan bahwa bisa saja yang dimaksud mencakup orang munafik.[14]

Ibn Jarîr berpendapat bahwa yang dimaksud adalah orang yang memiliki keraguan tentang keimanannya dan kelemahan dalam akidahnya.[15] Ia juga mengatakan bahwa ayat di atas menceritakan ulang perkataan Mu'tab ibn Qusyair (salah satu tokoh munafik di zaman Nabi saw).[16] Ia juga menganggap bahwa pendapat ini sejalan dengan pandangan tokoh-tokoh salaf, seperti Mujâhid dan Qatâdah, yang mengatakan bahwa maksudnya adalah orang-orang munafik.[17] Tokoh-tokoh lain, yang mengatakan bahwa maksudnya adalah orang munafik, adalah Ibn 'Ajîbah[18]

Salah satu sebab perbedaan pandangan tersebut terkait pemaknaan terhadap huruf *wâw*, yang berarti 'dan', dalam ungkapan 'orang-orang munafik dan orang-orang yang di dalam

kalbunya ada penyakit'. Jika *wâw* tersebut diartikan sebagai pembeda (*li al-mughâyarah*) maka yang dimaksud bukanlah orang munafik. Demikian pula sebaliknya, jika *wâw* tidak diartikan sebagai pembeda, melainkan penjelas (*li al-bayân*), maka yang dimaksud adalah orang munafik itu sendiri.

Terlepas dari itu, hemat penulis, kedua pendapat tersebut bisa dianggap dua aspek makna yang sah. Di satu sisi sifat munafik jelas termasuk ke dalam penyakit dalam kalbu. Di sisi lain, lemah iman dan akidah bisa juga dimasukkan ke dalam kategori penyakit dalam kalbu.

Ketiga, contoh ayat yang masuk dalam tema sikap terhadap ajaran agama adalah al-Anfâl/8: 49.

إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ غَرَّ هَٰؤُلَاءِ دِينُهُمْ ۗ وَمَن يَتَوَكَّلْ
عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

(Ingatlah), ketika orang-orang munafik dan orang-orang yang ada penyakit di dalam hatinya berkata: "Mereka itu (orang-orang mukmin) ditipu oleh agamanya". (Allah berfirman): "Barangsiapa yang bertawakkal kepada Allah, maka sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".

Ungkapan dalam ayat ini mirip dengan ungkapan pada al-Aḥzâb/33: 12 sebelumnya: *orang-orang munafik dan orang-orang yang ada penyakit dalam hatinya*. Perbedaan pendapat dan berbagai penjelasan terkait ayat ini juga serupa dengan al-Aḥzâb/33: 12 itu.

Secara esoteris, Ibn 'Ajîbah menjelaskan bahwa ayat ini bisa diartikan sebagai cerita tentang orang-orang yang berkata kepada ahli tarekat yang mampu melakukan hal-hal yang aneh dan luar biasa, "Mereka ditipu oleh ajaran tarekatnya!"[19]

Keempat, contoh ayat yang masuk dalam tema sikap terhadap diri sendiri adalah al-Baqarah/2: 10. Untuk lebih memperjelas konteks pembicaraannya kita akan lihat dari mulai ayat delapan hingga dua belas.

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا
يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا

كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا
إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾

Di antara manusia ada yang mengatakan: "Kami beriman kepada Allah dan Hari kemudian," pada hal mereka itu sesungguhnya bukan orang-orang yang beriman (8). Mereka hendak menipu Allah dan orang-orang yang beriman, padahal mereka hanya menipu dirinya sendiri sedang mereka tidak sadar (9). Dalam hati mereka ada penyakit, lalu ditambah Allah penyakitnya; dan bagi mereka siksa yang pedih, disebabkan mereka berdusta (10). Dan bila dikatakan kepada mereka: "Janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi". Mereka menjawab: "Sesungguhnya kami orang-orang yang mengadakan perbaikan" (11). Ingatlah, sesungguhnya mereka itulah orang-orang yang membuat kerusakan, tetapi mereka tidak sadar (12).

Para ahli tafsir menjelaskan bahwa ayat ini sedang berbicara tentang orang munafik. Dengan kata lain, ayat ini secara jelas menyifati orang munafik sebagai orang-orang yang di dalam kalbunya ada penyakit. Selain itu ayat ini juga secara eksplisit menggambarkan bagaimana orang-orang tersebut berkata bahwa mereka sedang berbuat perbaikan, padahal sebenarnya sedang berbuat perusakan, tanpa mereka sadari. Inilah yang penting konteks pembicaraan kita, yaitu bagaimana hubungan sifat munafik, penyakit dalam kalbu, dan ketidakmampuan untuk menyadari bahwa hakikat perilaku diri itu bersifat merusak namun malah disangka memperbaiki.

Untuk memperjelas relasi sifat munafik, penyakit dalam kalbu, dan berbagai sikap sebagaimana yang digambarkan oleh empat ayat di atas, kita perlu memperjelas kembali hakikat penyakit hati itu sendiri.

Sebelumnya telah disinggung bahwa secara akar makna, inti makna sakit itu adalah lawan dari selamat atau sehat, dan ini terkait dengan kondisi seharusnya dari tubuh atau jiwa. Fokus pada masalah jiwa, bagaimana kondisi seharusnya jiwa kita? Jawaban terhadap pertanyaan ini yang akan menjadi salah satu asumsi paling dasar tentang konsep penyakit dalam kalbu itu.

Terkait ini ada penjelasan menarik dari para penulis tafsir dari kalangan sufi, baik yang bercorak rasionalis ataupun praktis. Ibn ‘Arabî berkata bahwa penyakit dalam kalbu tersebut adalah keraguan tentang ajaran Rasulullah saw, dan berbentuk syubhat yang menyesatkan juga merusak pemahaman tentang dalil-dalil

dan merusak keimanan.[20] Rûzbehân Baqlî (w. 605 H/1209 M) mengatakan bahwa esensi penyakit dalam kalbu adalah kebodohan yang memalingkan orang dari *al-Ḥaq* dan membuatnya berperilaku sia-sia, terikat dengan makhluk, juga termasuk sikap lalai dari berzikir terhadap akibat dari perilaku saat ini, dan obsesi berlebih yang melalaikan berupa cinta dunia.[21] Thabâthabâ'î berkata bahwa esensi penyakit dalam kalbu itu adalah kondisi keluar dari keadaan *fithrah*. Ia juga mengatakan bahwa kondisi *fithrah* yang lurus, konsistensi dalam perjalanan pulang yang ikhlas kepada Allah, dan selamat dari ketergantungan pada *hawâ*; inilah esensi kondisi kalbu yang sehat dan selamat.[22] Kemudian Ibn ‘Ajîbah menyinggung sedikit penjelasan esoteris tentang esensi penyakit kalbu, yaitu keterlepasan (*farq wa qath’*) dari *al-Ḥaq*.[23]

Di sisi lain Mullâ Shadrâ (w. 1045 H/1635 M) memberikan penjelasan cukup panjang tentang penyakit dan kesehatan dalam kalbu ini.[24] Di antara poin penting penjelasannya adalah bahwa kesehatan merupakan suatu sifat yang memunculkan perilaku yang lurus dan baik dari pemiliknya, dan sakit adalah suatu sifat yang memunculkan perilaku yang cacat dari pemiliknya. Karena kehidupan kalbu itu dengan cahaya iman pada Allah dan hari akhir, sebagaimana kehidupan badan dengan adanya penginderaan dan gerakan, dan perilaku khas kalbu adalah dzikr pada Allah, menaati-Nya, dan menghamba pada-Nya, sebagaimana perbuatan khas badan itu mengindera dan bergerak, seperti makan, minum, bersetubuh, berjalan, dan sebagainya; maka jika kalbu ditimpa suatu sifat yang menghalangi terwujudnya perilaku khas tersebut, sifat-sifat yang menimpanya itu disebut dengan penyakit. Sebagian sifat-sifat tersebut merupakan racun mematikan seperti *jahl murakkab* (meyakini sesuatu yang salah sebagai kebenaran), kemunafikan, penolakan terhadap kebenaran, keraguan, kebencian, dengki, dan sebagainya. Sebagian lainnya berbahaya (*muhlikât*). Semua sifat tersebut jika menghujam dalam kalbu maka akan menjadi tak terobati.

Terakhir, dari berbagai penjelasan sebelumnya, bagi penulis penyakit dalam kalbu itu bisa dikatakan sebagai penyimpangan dari kondisi *fithrah*, sebagaimana yang dikatakan oleh Thabâthabâ'î. *Fithrah* itu sendiri telah dijelaskan di bab sebelumnya, yang intinya adalah kondisi awal. Kondisi awal kalbu bisa dikatakan tergantung pada Allah (*al-Ḥaqq*), lurus menghadap pada-Nya, tidak lalai dari zikir, dan seterusnya, juga tidak tergantung pada *hawâ* dan segala alam rendah (dunia) ini. Ini sejalan dengan penjelasan para sufi sebelumnya.

Dengan konsep seperti ini masalah bagaimana kaitan antara penyakit kalbu, kemunafikan, keraguan, berkhianat yang membahayakan masyarakat dalam hubungan sosial, menyalahkan Allah dan Rasul, tidak paham hakikat ajaran agama, juga tidak paham tentang hakikat perbuatan diri sendiri; itu menjadi mudah. Intinya adalah bahwa semua itu adalah akibat dari penyimpangan kondisi *fithrah*. Dengan kata lain, sebenarnya bentuk-bentuknya akan sangat luas seiring dengan luasnya ragam fenomena kehidupan yang dihadapi oleh orang yang kalbunya melenceng dari *fithrah* itu; bisa terkait dirinya sendiri, masyarakat sekitarnya, agama, ataupun Tuhan.

B. Tertipu: *Tazyîn* dan *Taswîl*

Konsep berikutnya yang terkait psikopatologi dalam al-Qur'an diwakili oleh istilah *tazyîn* dan *taswîl*.

Secara akar makna, al-Mushthafawi mengatakan bahwa materi kata *zây-yâ'-nûn* memiliki satu akar makna, yaitu kondisi bagus/baik/indah yang tampak (*ḥusn zhâhir*), baik bersifat materi, maknawi, relatif, imaginasi, aksidental, ataupun esensial; kemudian materi kata *sîn-wâw-lâm* memiliki satu akar makna yaitu kondisi santai/baik (*istirkhâ'*) disertai tertipu (*ghurûr*).[25] Di tempat lain Ibn Fâris sejalan dengan pandangan sebelumnya mengatakan bahwa materi kata *zây-yâ'-nûn* memiliki satu akar makna yaitu kondisi yang baik/bagus/indah atau aktivitas mewujudkan sifat tersebut.[26] Juga mirip dengan pandangan sebelumnya, ia berkata bahwa materi kata *sîn-wâw-lâm* memiliki satu akar makna, yaitu kondisi santai, namun ia tidak menambahkan sifat tertipu padanya.[27] Tampak bagi penulis bahwa pandangan Ibn Fâris lebih umum diikuti oleh para ahli tafsir.

Menurut ar-Râghib al-Isfahânî, dalam al-Qur'an kata *zînah* dan derivasinya digunakan dalam tiga jenis makna: keindahan/kebaikan psikis (seperti pengetahuan dan keyakinan), fisis (seperti kekuatan), dan eksternal (seperti harta benda).[28] Kemudian ia menjelaskan makna *taswîl* yang digunakan al-Qur'an, yaitu menjadikan *nafs* memandang baik/indah sesuatu yang sesuai kecenderungannya, atau menjadikan sesuatu yang buruk tampak sebagai kebaikan.[29] Karena *tazyîn* merupakan suatu proses mewujudkan kebaikan/keindahan (*zînah*), maka berdasarkan penjelasan Ibn Fâris bisa dikatakan bahwa makna *taswîl* sama dengan *tazyîn* untuk konteks psikis, namun kadang disertai kondisi tertipu.

Secara kuantitas, kata *tazyîn*—dalam bentuk aktivitas atau proses, bukan dalam bentuk sifat baik (*zînah*), digunakan oleh al-Qur'an sebanyak 26 kali. Semuanya dalam bentuk kata kerja lampau. Di sisi lain, kata *taswîl*—juga dalam bentuk aktivitas atau proses, digunakan sebanyak 4 kali. Juga semuanya dalam bentuk kata kerja lampau.

Dari sisi topik kita bisa mengklasifikasikan ayat-ayat yang menggunakan *tazyîn* dan *taswîl* ke dalam tiga kategori umum, yaitu: pelaku, pihak yang mengalami, dan objeknya. Dengan tiga kategori ini penulis melihat bahwa ayat-ayat tersebut menyebutkan 6 pelaku *tazyîn*, 2 pelaku *taswîl*, 15 pihak yang mengalami *tazyîn*, 3 pihak yang mengalami *taswîl*, 20 objek *tazyîn*, dan 4 objek *taswîl*.

Tabel. IV.2. *Tazyîn* dan *Taswîl* dalam Al-Qur'an: Pelaku, Pihak yang Pengalami, dan Objek

Kategori	**Pelaku**	**Pihak yang Mengalami**	**Objek**
Tazyîn	1. setan, 2. tokoh pagan, 3. jin jahat, 4. Kami, 5. Allah, 6. Iblis, 7. tidak diterangkan.	1. orang musyrik, 2. umat terdahulu penentang rasul, 3. bangsa penyembah matahari, 4. penduduk Madyan, 5. orang yang tidak beriman pada hari akhir, 6. langit, 7. orang beriman, 8. musuh Allah, 9. *ghâwîn* (orang sesat), 10. orang kafir, 11. orang *musrif* (orang yang berlebihan), 12. Fir'aun, 13. manusia, 14. orang munafik, 15. orang yang mengikuti *hawâ*-nya.	1. tidak tunduk pada Allah, 2. budaya membunuh anak, 3. perang, 4. tidak mengikuti ajaran para nabi dan rasul (menyembah Allah, menghendaki hari akhir, tidak berbuat kerusakan), 5. mempertuhankan matahari, 6. mencaci Allah tanpa ilmu, 7. tidak beriman pada hari akhir, 8. keindahan langit, 9. iman, 10. perilaku memusuhi Allah, 11. kehidupan dunia, 12. menghina orang beriman, 13. *syahawât*, 14. dosa, 15. memakan sembelihan yang tidak dengan nama Allah, 16. perang di bulan haram, 17. sikap dalam menghadapi situasi baik dan buruk, 18. perbuatan buruk tidak ikut berperang bersama Nabi saw, 19. buruk sangka,

			20. sifat buruk.
Taswîl	1. Setan 2. *Nafs*	1. orang murtad setelah petunjuk penjadi jelas, 2. saudara Yûsuf (yang merasa iri dan dengki), 3. Sâmirî	1. murtad setelah petunjuk menjadi jelas, 2. rekayasa menghabisi Yûsuf, 3. persepsi tentang Yûsuf, 4. sesuatu yang ia ketahui/saksikan (*bashar*)

Jika kita perhatikan, al-Qur'an berbicara tentang *tazyîn* dan *taswîl* terkait beragam pihak, tentang beragam objek, dan dinisbatkan kepada beragam pelaku. Pihak-pihak yang mengalaminya mencakup manusia secara umum, manusia dengan sifat tertentu (mukmin, kafir, munafik, sesat, berlebihan, dan seterusnya), bangsa dengan sifat tertentu (penduduk Madyan, umat penentang para nabi dan rasul), person tertentu (Fir'aun, Sâmirî), bahkan benda (langit). Objek-objeknya pun mencakup hal-hal positif, seperti keimanan dan keindahan langit; sekalipun memang umumnya bersifat negatif (dosa, penghinaan, permusuhan kepada Allah, murtad, rekayasa, dan seterusnya). Kemudian *tazyîn* dan *taswîl* tersebut dinisbatkan ke pihak-pihak, baik internal diri manusia secara individual (*nafs*, setan), ataupun eksternal dari dirinya (tokoh masyarakat, setan, iblis, Kami, Allah, jin jahat).

Tabel. IV.3. *Tazyîn* dan Derivasinya dalam Al-Qur'ân

No	*Shîghah*	Ayat	*Siyâq*	Catatan
1	زَيَّنَ	Al-An'âm/6: 43	Dialog dengan orang musyrik dan cerita umat terdahulu yang diberi ujian kesulitan.	*Tazyîn* oleh *syaithân*. Digandengkan dengan *qaswah al-qalb* Relasi antara *tazyîn syaithân* dan *qaswah al-qalb* dengan tidak tunduk pada Allah sekalipun ditimpa cobaan berupa kesulitan.
2		Al-An'âm/6: 137	Perilaku dan budaya orang musyrik membunuh anak	Hubungan *tazyîn* oleh *syurakâ'* terhadap orang musyrik dengan budaya mereka membunuh anak. Tujuan *tazyîn* tersebut adalah untuk menghancurkan mereka (fitrah mereka) dan mengaburkan agama

				mereka (agama Ibrahim-Isma’il) *Syurakâ'* di sini bisa berupa para tokoh pagan atau jin jahat.
3		Al-Anfâl/8: 48	Perang Badar	*Tazyîn* oleh *syaithân*. *Tazyîn* bisa berbentuk bisikan kalbu, dorongan pada *hawâ* dan *syahawât*, juga penjelmaan Iblis menjadi orang tertentu yang memperdaya. Hubungan *tazyîn syaithân* dengan asumsi yang tampak dalam suatu situasi perang.
4		An-Naḥl/16: 63	Kisah umat terdahulu yang Allah kirim kepada mereka para rasul, namun setan memperdaya mereka hingga menjadi *waliy* mereka dan mereka akan mendapat azab.	*Tazyîn* oleh *syaithân*. Hubungan sikap tidak mengikuti ajaran para rasul dengan *tazyîn syaithân*.
5		An-Naml/27: 24	Kisah bangsa yang menyembah matahari yang disampaikan oleh Hudhud pada Sulaiman as.	*Tazyîn* oleh *syaithân*. Hubungan *tazyîn* oleh *syaithân* dengan mempertuhankan matahari, juga dengan terhalangi dari jalan yang lurus dan dari petunjuk.
6		Al-‘Ankabût/29: 38	Kisah singkat nasib penduduk Madyan dan umat-umat terdahulu. Mereka tidak mengikuti ajaran para rasul yaitu untuk menyembah Allah, menghendaki hari akhir, dan tidak berbuat kerusakan di bumi.	*Tazyîn* oleh *syaithân*. Hubungan antara *tazyîn syaithân* dengan terhalangi dari jalan (yang lurus).

7		Al-An’âm/6: 108	Dialog dengan orang musyrik tentang ayat, larangan mencaci sesembahan orang musyrik supaya mereka tidak balik mencaci Allah tanpa ilmu. Perilaku orang musyrik tersebut adalah karena *tazyîn syaithân*.	*Tazyîn* oleh *syaithân*. Hubungan *tazyîn syaithân* dengan mencaci Allah tanpa ilmu.
8	زَيَّنَّا	An-Naml/27: 4	Ayat al-Qu’ran dan *al-Kitâb al-Mubîn* yang merupakan petunjuk dan kabar gembira bagi orang-orang beriman. Orang yang tidak beriman pada hari akhir itu Kami jadikan perbuatan mereka tampak baik (bagi mereka).	*Tazyîn* oleh Kami. Hubungan *tazyîn* oleh Kami dengan perilaku orang yang tidak beriman terhadap hari akhir dan kondisi mereka yang kebingungan.
9		Ash-Shaffât/37: 6	Langit dunia yang dihiasi oleh bintang-bintang sebagai pelindung dari setan terkutuk.	*Tazyîn* oleh Kami. Bintang sebagai perhiasan langit dunia dan pelindung dari setan dari mencuri dengar pembicaraan langit atas.
10		Fushshilat/41: 12	Penciptaan langit dan bumi. Langit dunia dihiasi dengan lampu-lampu yang juga sebagai pelindung.	*Tazyîn* oleh Kami. Lampu-lampu sebagai perhiasan langit dunia dan pelindung.
11		Al-Mulk/67: 5	Allah sebagai Pemilik kerajaan langit dan bumi, Pencipta kehidupan dan kematian. Kami telah menghiasi langit dunai dengan lampu-lampu yang merupakan perajam bagi setan-setan.	*Tazyîn* oleh Kami. Lampu-lampu sebagai perhiasan langit dunia dan perajam bagi setan.
12		Al-Ḥijr/15: 16	Sebagian orang akan tetap kafir sekalipun dibukakan pintu langit dan mikraj bagi mereka. Mereka akan menganggapnya hanya sihir atau mabuk. Kami telah menjadikan orbit-orbit (*burûj*) di langit, dan Kami menjadikannya sebagai	*Tazyîn* oleh Kami. Orbit-orbit sebagai perhiasan langit.

			perhiasan.	
13		Qâf/50: 6	Bukti keberadaan hari kebangkitan bagi orang-orang kafir. Seharusnya mereka melihat bagaimana langit Kami bangun dan bagaimana Kami menghiasinya. Seharusnya mereka juga melihat bagaimana kami menghamparkan bumi, melemparkan pasak-pasak padanya, dan menumbuhkan setiap *zawj bahîj*.	*Tazyîn* oleh Kami. Kami menghiasi langit. Hubungan perhiasan di langit dengan keberadaan hari akhir.
14		Al-Ḥujurât/49: 7	Pesan kepada orang-orang beriman, khususnya para sahabat. Allah membuat kalian mencintai iman dan menjadikannya tampak indah di kalbu kalian.	*Tazyîn* oleh Allah. Hubungan antara *tazyîn* iman oleh Allah dalam kalbu orang-orang mukmin dengan sifat *rusyd*.
15		Fushshilat/41: 25	Kisah tentang musuh-musuh Allah di hari akhir dan penyebabnya.	*Tazyîn* oleh *syaithân* yang merupakan teman-teman para musuh Allah. Hubungan antara *tazyîn syaithân* dengan perilaku para musuh Allah hingga mereka masuk neraka. Contoh perilaku tersebut adalah *juḥûd* (penolakan) terhadap ayat-ayat Allah.
16		Al-Ḥijr/15: 39	Kisah tentang dialog Iblis dengan Allah ketika ia diusir dari surga.	*Tazyîn* oleh Iblis. Iblis menyatakan bahwa ia akan berbuat *tazyîn* di bumi, kecuali kepada para *mukhlashîn*. Allah menjawab bahwa hamba-hamba-Nya tidak bisa disesatkan oleh Iblis kecuali yang *ghâwîn*. Hubungan sifat

				mukhlash dan *ghâwin* dengan *tazyîn* Iblis.
17	زُيِّنَ	Al-Baqarah/2: 212	Kisah tentang Bani Israil, orang kafir, dan perpecahan manusia setelah sebelumnya bersatu dan para nabi diutus kepada mereka.	*Tazyîn* dalam bentuk pasif. *Tazyîn* bagi orang kafir dalam melihat kehidupan dunia dan menghina orang-orang beriman. Hubungan *tazyîn*, cara pandang tentang kehidupan dunia dan orang beriman, dengan sifat kafir.
18		Ali ‘Imrân/3: 14	Dialog dengan orang kafir, kisah perang Badar, dan kondisi manusia yang mencintai *syahawât*. Orang kafir menyangka bahwa kepemilikan duniawi mereka adalah penolong.	*Tazyîn* dalam bentuk pasif. *Tazyîn* kepada manusia (*nâs*) bahwa ia mencintai *syahawât* berupa wanita, keturunan, harta benda, hewan kendaraan, dan kebun (ladang kerja).
19		Al-An’âm/6: 122	Pesan-pesan kepada kaum beriman: perintah meninggalkan dosa baik lahir ataupun batin, larangan memakan sembelihan yang tidak disebut nama Allah, gambaran kondisi orang yang dalam cahaya dan kegelapan, dan gambaran tentang setan dan tokoh jahat yang berbuat kerusakan di setiap kampung.	*Tazyîn* dalam bentuk pasif. *Tazyîn* perilaku orang kafir. Hubungan antara sifat kafir, kegelapan, cahaya, *tazyîn* perilaku, setan, dan para tokoh jahat.
20		At-Tawbah/9: 37	Tentang berperang di bulan-bulan haram.	*Tazyîn* dalam bentuk pasif. *Tazyîn* perilaku buruk orang kafir. Hubungan *tazyîn*, sifat kafir, perilaku buruk (seperti dalam kasus perang di bulan-bulan haram), dan hidayah.
21		Yûnus/10: 12	Sejumlah karakter manusia (*nâs*): terkait penundaan balasan bagi keburukan, perilaku dalam kondisi baik dan	*Tazyîn* dalam bentuk pasif. *Tazyîn* perilaku orang *musrif*. Hubungan *tazyîn*, sifat

			buruk. Kabar tentang umat masa lalu yang dimusnahkan karena berbuat zalim.	*musrif*, dan cara menghadapi stuasi sulit dan mudah.
22		Ar-Ra'd/13: 33	Cerita bahwa para rasul dahulu didustakan oleh kaumnya, dialog dengan orang musyrik, dan azab dunia-akhirat.	*Tazyîn* dalam bentuk pasif. *Tazyîn* perbuatan orang kafir berupa makar dan menghalangi jalan. Hubungan *tazyîn*, sifat kafir, perilaku makar dan menghalangi jalan, dan kesesatan.
23		Fâthir/35: 8	Tentang cara memandang kehidupan dunia, setan, Allah, dan janji-Nya.	*Tazyîn* dalam bentuk pasif. *Tazyîn* perbuatan buruk bagi pelakunya hingga ia memandangnya sebagai kebaikan. Hubungan *tazyîn*, sifat kafir, kesesatan, tipuan duniawi, dan setan.
24		Ghâfir/40: 37	Firaun yang memerintahkan Haman untuk membuat bangunan tinggi untuk melihat Allah.	*Tazyîn* dalam bentuk pasif. *Tazyîn* perbuatan buruk Fir'aun. Hubungan *tazyîn* dengan perilaku buruk Fir'aun, makarnya, dan perbuatannya menghalangi jalan.
25		Muḥammad/47: 14	Perbandingan ahli neraka dan ahli surga.	*Tazyîn* dalam bentuk pasif. *Tazyîn* perbuatan buruk bagi orang yang mengikuti *hawâ*-nya. Hubungan *tazyîn*, sifat kafir, dan mengikuti *hawâ*.
26		Al-Fatḥ/48: 12	Tentang orang yang tidak ikut berperang bersama Nabi.	*Tazyîn* dalam bentuk pasif. *Tazyîn* perbuatan mencari-cari alasan untuk tidak ikut berperang bersama Nabi, dugaan buruk, dan sifat *bûr*.

Untuk mempermudah pembahasan, penulis akan mengulas lebih jauh ayat-ayat yang berbicara tentang *tazyîn* dan *taswîl* ini dengan berangkat dari klasifikasi pelakunya.

Pertama, ayat-ayat yang menisbatkan *tazyîn* kepada Allah atau Kami (Catatan: *taswîl* tidak pernah dinisbatkan kepada Kami atau Allah). Terkait hal ini, ada 6 ayat yang menisbatkan *tazyîn* kepada Kami, dan hanya 1 ayat yang menisbatkannya kepada Allah. *Tazyîn* yang dinisbatkan kepada Kami mencakup objek berupa perilaku buruk orang yang tidak beriman pada hari akhir (an-Naml/27: 4); dan perhiasan langit dunia (ash-Shaffât/37: 6; Fushshilat/41: 12; al-Mulk/67: 5; al-Ḥijr/15: 16; Qâf/50: 6). Kemudian *tazyîn* yang dinisbatkan kepada Allah terkait dengan objek berupa keimanan dalam *qalb* orang mukmin (al-Ḥujurât/49: 7).

Tentang *tazyîn* perilaku buruk orang yang tidak beriman kepada hari akhir, Allah swt berfirman.

إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ

Sesungguhnya orang-orang yang tidak beriman kepada negeri akhirat, Kami jadikan mereka memandang indah perbuatan-perbuatan mereka, maka mereka bergelimang (dalam kesesatan). (an-Naml/27: 4)

Secara akli-*ijtihâdî*, Thabâthabâʻî berkata bahwa yang dimaksud dengan *'amah*—akar kata dari *ya'mahûn*, adalah kondisi bingung tentang sesuatu (*taḥayyur fî al-amr*); dan mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *tazyîn* perbuatan adalah menjadikannya sesuai dengan tarikan diri manusia.[30] Sehingga—menurutnya, makna ayat tersebut adalah bahwa orang yang tidak beriman pada hari akhir itu dalam kondisi bingung karena diri mereka tertarik pada perbuatan yang hanya bersifat duniawi yang sebenarnya merupakan jalan, bukan tujuan; seolah mereka tanpa tujuan.[31] Makârim asy-Syirâzî di tempat lain mengatakan bahwa penisbatan *tazyîn* tersebut kepada Kami (yaitu Allah), itu dilihat dari sisi sebab dari segala sebab (*sabab al-asbâb*).[32] Kemudian, al-Fakhr ar-Râzî menjelaskan perbedaan pendapat para ahli tentang bagaimana *tazyîn* perbuatan buruk dinisbatkan kepada Kami (Allah), dan ia sendiri memegang pandangan mazhab yang memaknai penisbatan tersebut sebagaimana bunyi eksplisit ayat.[33] Tokoh kontemporer, Ibn 'Âsyûr, mengatakan bahwa makna *tazyîn* pada ayat tersebut adalah menjadikan diri mereka melihatnya

sebagai kebaikan; dan maksud penisbatannya kepada Kami adalah sebagai aspek penciptaan (*takwînî*), yaitu bahwa jiwa dan akal mereka diciptakan untuk menerima kondisi tersebut.[34]

Secara riwayat tampaknya tidak ada penjelasan tentang maksud *tazyîn* dan penisbatannya pada Kami dalam ayat ini. Namun demikian, tokoh tafsir *riwâ'î*, Ibn Jarîr, mengatakan bahwa *tazyîn* pada ayat tersebut bermakna mempermudah (*tashîl*), dan makna ayat tersebut adalah bahwa Kami mempermudah orang-orang yang tidak beriman pada hari akhir berperilaku buruk, sehingga mereka dalam kondisi bingung, bimbang, dan mengira bahwa mereka sedang berbuat kebaikan.[35]

Untuk tafsir sufi, Ibn ‘Ajîbah menjelaskan bahwa maksud *tazyîn* perbuatan buruk mereka oleh Kami adalah bahwa Kami menjadikannya sesuai dengan kecenderungan alami, disukai oleh *nafs*, hingga ia melihatnnya sebagai kebaikan.[36] Ia juga mengutip penjelasan al-Qusyairî tentang makna esoteris ayat *tazyîn* pada ayat tersebut, sebagai menutupi orang-orang tersebut hingga tidak bisa melihat dan buta dari jalan spiritual (*sulûk*), dan hingga mereka kebingungan dan bimbang.[37]

Lebih jauh tentang makna esoteris ayat di atas, al-Kâsyânî mengatakan bahwa maksud ayat di atas adalah bahwa Kami jadikan bagi *nafs* orang yang terhijab dari *al-Ḥaq* (*maḥjûbûn*) bahwa kesempurnaan perbuatan dan sifat mereka itu baik; hingga mereka buta dari pengetahuan tentang sifat-sifat *al-Ḥaq* dan manifestasi (*tajallî*) cahaya-Nya.[38]

Tentang *tazyîn* langit dunia yang dinisbatkan kepada Kami bisa diwakili oleh as-Shâffât/37: 6.

إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ

Sesungguhnya Kami telah menghias langit yang terdekat dengan hiasan, yaitu bintang-bintang.

Secara eksoteris ayat ini tampat tidak relevan dengan pembahasan psikologis. Namun demikian, jika kita lihat penjelasan esoteris ayat tersebut dari para tokoh sufi, relevansinnya akan tampak. Dalam hal ini al-Kâsyânî berkata bahwa yang dimaksud langit dunia (*samâ' dunyâ*) adalah *‘aql*, yang merupakan alam langit rohani terdekat dari *qalb*.[39] Ia juga mengatakan bahwa yang dimaksud bintang-bintang (*kawâkib*) adalah argumen-argumen rasional.[40] Di sisi lain al-Qusyairî (yang juga disetujui oleh Ibn ‘Ajîbah) mengatakan bahwa maksud langit dunia dan bintang-

bintang, masing-masing secara berurutan, adalah *qalb* para *waliy* dan makrifat (termasuk *ḥâl*) mereka.[41]

Kemudian al-Ḥujurât/49: 7, tentang *tazyîn* keimanan dalam *qalb* mukmin—yang dinisbatkan kepada Allah, berbunyi.

وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ
وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ

Dan ketahuilah olehmu bahwa di kalanganmu ada Rasulullah. Kalau ia menuruti kemauanmu dalam beberapa urusan benar-benarlah kamu mendapat kesusahan, tetapi Allah menjadikan kamu "cinta" kepada keimanan dan menjadikan keimanan itu indah di dalam hatimu serta menjadikan kamu benci kepada kekafiran, kefasikan, dan kedurhakaan. Mereka itulah orang-orang yang mengikuti jalan yang lurus.

Tazyîn pada ayat ini berkaitan dengan hal positif, sehingga tidak secara langsung relevan dengan konsep gangguan jiwa seperti yang menjadi topik pembicaraan kita di sini.

Tabel IV.4. Kata *Taswîl* dan Derivasinya dalam Al-Qur'an

No	Shighah	Ayat	Siyaq	Catatan
1	سَوَّلَ	Muḥammad/47: 25	Orang yang murtad setelah petunjuk menjadi jelas bagi mereka	Pelaku *taswîl*: setan Yang mengalami *taswîl*: orang murtad/ahlul kitab/orang munafik. Objek *taswîl*: Murtad setelah petunjuk menjadi jelas.
2	سَوَّلَتْ	Yûsuf/12: 18	Kisah Yûsuf as ketika kecil, saudaranya, dan ayahnya.	Pelaku *taswîl*: *nafs* Yang mengalami *taswîl*: saudara Yûsuf yang iri dan dengki. Objek *taswîl*: rekayasa menghabisi Yûsuf.
3		Yûsuf/12: 83	Kisah Yûsuf as setelah dewasa, saudaranya, dan ayahnya.	Pelaku *taswîl*: *nafs* Yang mengalami *taswîl*: saudara Yûsuf Objek taswîl: persepsi tentang Yûsuf
4		Thâhâ/20: 96	Kisah Musa as, Hârûn as, Sâmirî, dan Bani Israil	Pelaku *taswîl*: *nafs* Yang mengalami *taswîl*: Sâmirî Objek taswîl: sesuatu yang ia ketahui/saksikan (*bashar*).

Kedua, ayat-ayat yang menisbatkan *taswîl* kepada *nafs* (Catatan: tidak ada ayat yang menisbatkan *tazyîn* ke *nafs*). Kelompok ayat ini terdiri dari dua ayat yang berbicara tentang kisah saudara-saudara Yûsuf as (Yûsuf/12: 18 dan 83), dan kisah Sâmirî (Thâhâ/20: 96).

Tentang kisah Yûsuf bisa diwakili oleh ayat berikut.

وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ ۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۖ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ

Mereka datang membawa baju gamisnya (yang berlumuran) dengan darah palsu. Ya'qub berkata: "Sebenarnya dirimu sendirilah yang memandang baik perbuatan (yang buruk) itu; maka kesabaran yang baik itulah (kesabaranku). Dan Allah sajalah yang dimohon pertolongan-Nya terhadap apa yang kamu ceritakan". (Yûsuf/12: 18)

Thabâthabâ'î mengatakan bahwa maksud *taswîl nafs* adalah bisikan dalam diri.[42] Al-Fakhr ar-Râzî mengatakan bahwa makna *taswîl* pada ayat tersebut adalah *tazyîn*.[43] Pendapat ini sejalan dengan pendapat Qatâdah, tokoh *tabi’în*.[44] Dalam suatu riwayat Ibn ‘Abbâs ra mengatakan bahwa maksud ayat di atas adalah bahwa diri (*nafs*) saudara Yûsuf yang memerintahkan mereka untuk berbohong.[45] Pendapat ini tampaknya sejalan dengan pendapat Thabâthabâ'î sebelumnya. Di sisi lain, tafsir-tafsir sufi lebih menjelaskan pengetahuan ayah Yûsuf, dan tidak menjelaskan masalah *taswîl nafs* pada ayat tersebut.

Tentang kisah Sâmirî, Allah swt berfirman.

قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي

Samiri menjawab: "Aku mengetahui sesuatu yang mereka tidak mengetahuinya, maka aku ambil segenggam dari jejak rasul lalu aku melemparkannya, dan demikianlah nafsuku membujukku" (Thâhâ/20: 96).

Penjelasan para ahli tentang makna *taswîl* pada ayat ini serupa dengan ayat-ayat sebelumnya.

Yang menarik pada ayat ini adalah objek *taswîl*-nya, yaitu perilaku Sâmirî. Terkait hal ini para ahli tafsir berbeda pendapat tentang siapa yang dimaksud dengan rasul dan apa yang dimaksud dengan jejaknya. Pertama, pendapat yang mengatakan bahwa yang

dimaksud rasul adalah Jibril as, dan yang maksud jejaknya adalah jejak kuda Jibril as pada tanah. Kedua, pendapat yang mengatakan bahwa maksud rasul adalah Mûsâ as, dan yang dimaksud dengan jejaknya adalah adalah sunahnya.[46]

Tentang makna esoteris ayat tersebut, Ibn ‘Ajîbah dan al-Qusyairî mengatakan bahwa Sâmirî telah memiliki kemampuan untuk menggenggam jejak kuda Jibril as, yang merupakan percikan cahaya rohani, yang dengan itu ia bisa menghidupkan patung. Namun demikian ia tergelincir oleh dorongan *hawâ*.[47]

Deskripsi seperti ini mengisyaratkan hal sangat penting, yaitu pengaruh mengikuti *hawâ* terhadap kondisi tertipu, bahkan bagi orang yang sudah memiliki ilmu untuk “menggenggam jejak Jibril as dan menghidupkan benda mati”, seperti yang dialami Sâmirî.

Ketiga, ayat-ayat yang menisbatkan *tazyîn* kepada pihak eksternal yang jahat selain setan (Catatan: tidak ada ayat *taswîl* dalam kategori seperti ini). Hanya ada dua ayat dalam kategori ini: satu ayat berbicara tentang budaya membunuh anak yang dinisbatkan kepada *tazyîn* para tokoh masyarakat (al-An’âm/6: 137); satu ayat lainnya berbicara tentang *tazyîn* perbuatan buruk manusia oleh Iblis (al-Ḥijr/15: 39).

Sebagai contoh, dalam al-An’âm/6: 137 Allah swt berfirman:

وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ۖ وَلَوْ شَاءَ
اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ

Dan demikianlah pemimpin-pemimpin mereka telah menjadikan kebanyakan dari orang-orang musyrik itu memandang baik membunuh anak-anak mereka untuk membinasakan mereka dan untuk mengaburkan bagi mereka agama-Nya. Dan kalau Allah menghendaki, niscaya mereka tidak mengerjakannya, maka tinggallah mereka dan apa yang mereka ada-adakan.

Sebenarnya ada perbedaan pandangan tentang siapa yang dimaksud dengan *syurakâ'* sebagai pelaku *tazyîn* pada ayat di atas. Pendapat pertama (Thabâthabâ'î, Makârim asy-Syirâzî) menyatakan bahwa maksudnya adalah berhala-berhala, sehingga pelaku *tazyîn* pada ayat tersebut sebenarnya adalah pikiran dan sangkaan orang-orang musyrik tentang cara yang baik dalam menyembah berhala.[48] Pendapat kedua (al-Ḥasan, Mujâhid, as-Siddî, Ibn Jarîr, Thabarsî, Ibn Katsîr) menyatakan bahwa maksudnya adalah setan.[49] Pendapat ketiga (al-Marâghî) mengatakan bahwa maksudnya adalah para pelayan berhala.[50] Pendapat keempat mengatakan bahwa maksudnya adalah orang-

orang sesat. Terjemah Kemenag RI (Kementrian Agama Republik Indonesia) di atas tampaknya bersandar pada pendapat ketiga atau keempat.

Secara esoteris Ibn ‘Ajîbah mengatakan bahwa maksud membunuh anak-anak adalah mengabaikan pemikiran-pemikiran jernih yang berasal dari ilmu irfani (*mawâhib*); dan pelaku *tazyîn*-nya adalah kemusyrikan pada *qalb* dan kesibukannya dengan keragaman makhluk, hingga *qalb* terebut mati.[51] Al-Qusyairî menjelaskan bahwa maksud *syurakâ'* adalah setan, dan *tazyîn*-nya adalah berbentuk bisikan pada *nafs* yang memang memiliki kecenderungan yang sesuai dengan bisikan tersebut.[52]

Keempat, ayat-ayat yang menisbatkan *tazyîn* (7 ayat) dan *taswîl* (1 ayat) kepada setan. Ayat-ayat dalam kelompok ini berbicara tentang kemurtadan (Muḥammad/47: 25); tidak tunduk pada Allah hingga *qalb* membatu (al-An’âm/6: 43); menghadapi situasi perang (al-Anfâl/8: 48); tidak taat pada nabi atau rasul (an-Naḥl/16: 63); mempertuhankan matahari (an-Naml/27: 24); mencaci Allah tanpa ilmu (al-An’âm/6: 108); terhalangi dari jalan yang lurus (al-‘Ankabût/29: 38), dan perilaku musuh-musuh Allah yang mengantarkan mereka masuk neraka (Fushshilat/41: 25).

Sebagai contoh, dalam Muḥammad/47: 25 Allah swt berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى ۙ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ

Sesungguhnya orang-orang yang kembali ke belakang (kepada kekafiran) sesudah petunjuk itu jelas bagi mereka, syaitan telah menjadikan mereka mudah (berbuat dosa) dan memanjangkan angan-angan mereka.

Sekali lagi, penjelasan para ahli tafsir tentang makna *taswîl* pada ayat ini juga serupa dengan penjelasan mereka pada ayat-ayat sebelumnya, sehingga tidak perlu dijelaskan lebih jauh di sini. Hal yang penting terkait ayat ini adalah jika kita mencoba melihat dengan cara tafsir intrateks al-Qur’an (*tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*). Dengan cara seperti ini kita bisa mengaitkan ayat di atas dengan tiga ayat sesudahnya yang berbunyi.

ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ ۖ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ ﴿٢٦﴾ فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ ﴿٢٧﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ ﴿٢٨﴾

Yang demikian itu karena sesungguhnya mereka (orang-orang munafik) itu berkata kepada orang-orang yang benci kepada apa yang diturunkan Allah (orang-orang Yahudi): "Kami akan mematuhi kamu dalam beberapa urusan", sedang Allah mengetahui rahasia mereka (26). Bagaimanakah (keadaan mereka) apabila malaikat mencabut nyawa mereka seraya memukul-mukul muka mereka dan punggung mereka? (27) Yang demikian itu adalah karena sesungguhnya mereka mengikuti apa yang menimbulkan kemurkaan Allah dan karena mereka membenci keridhaan-Nya, sebab itu Allah menghapus (pahala) amal-amal mereka (28).

Ayat ke 26 dan 28 secara eksplisit mengaitkan terjadinya *taswîl* melakukan murtad pada mereka dengan perbuatan mereka berkhianat pada masyarakat dengan cara bekerjasama dengan musuh. Ini menggambarkan pengaruh sikap-sikap sosial-politik terhadap kondisi persepsi tertipu terkait sikap keagamaan.

Kelima, ayat-ayat yang bersifat pasif dan tidak eksplisit menyebutkan pelaku *tazyîn* (Catatan: tidak ada ayat *taswîl* yang masuk kategori seperti ini). Ada sepuluh ayat yang masuk dalam kelompok ini. Objek yang dibicarakannya mencakup cara pandang terhadap dunia, *syahawât,* perbuatan buruk secara umum, sikap berlebihan dalam menghadapi sesuatu, mengikuti *hawâ,* dan lainnya. Contoh ayat yang masuk kategori ini adalah dua ayat berikut.

Dalam Âli ‘Imrân/3: 14 Allah swt berfirman:

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ
وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ

Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga).

Kemudian dalam Fâthir/35: 8 Allah swt berfirman:

أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا ۖ فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ۖ فَلَا تَذْهَبْ
نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ

Maka apakah orang yang dijadikan (syaitan) menganggap baik pekerjaannya yang buruk lalu dia meyakini pekerjaan itu baik, (sama dengan orang yang tidak ditipu oleh syaitan)? Maka sesungguhnya Allah menyesatkan siapa yang dikehendaki-Nya dan menunjuki siapa yang dikehendaki-Nya; maka janganlah dirimu binasa karena kesedihan terhadap mereka. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat.

Penjelasan tentang makna *tazyîn* pada dua ayat di atas juga serupa dengan penjelasan pada ayat-ayat lainnya, sebagaimana yang sudah disampaikan. Yang penting untuk diperhatikan pada ayat pertama adalah bahwa pihak yang mengalami *tazyîn* adalah manusia secara umum dan objeknya adalah *syahawât* terkait segala kesenangan duniawi. Kemudian yang penting terkait ayat kedua adalah bahwa dengan *tazyîn* itu pihak yang mengalaminya akan melihat suatu perbuatan buruk sebagai kebaikan. Ini sejalan dengan makna dasar *taswîl* dan *tazyîn* yang dijelaskan oleh al-Mushthafawî.

C. Menyimpang dan Melampaui Batas: *Zaygh* dan *Thaghâ*

Konsep penting lainnya adalah yang diwakili oleh kata *zaygh* dan *thaghâ*, beserta sejumlah derivasinya.

Secara akar makna, Ibn Fâris mengatakan bahwa materi kata *zây-yâ'-ghâ'* berarti kecondongan sesuatu.[53] Al-Mushthafawî menambahkan kriteria dari kebenaran untuk akar kata tersebut, menjadi kecondongan atau penyimpangan sesuatu dari kebenaran.[54] Ibn Fâris juga mengatakan bahwa materi kata *thâ'-ghîn-yâ'* akar maknanya adalah melampaui batas.[55] Al-Mushthafawî di tempat lain menambahkan sifat yang dikenal (*muta'âraf*) pada batas yang dilampaui itu, menjadi: melampaui batas yang dikenal.[56] Menurut ar-Râghib al-Isfahânî, kata *zaygh* dan *thaghâ*, beserta derivasinya kemudian digunakan di dalam al-Qur'an sebagaimana dalam akar makna di atas.[57] Dengan demikian akar makna dan makna yang digunakan di dalam al-Qur'an untuk dua kata tersebut bisa dikatakan sama persis.

Secara kuantitas dan tema pembicaraan, kata *zaygh* dan *thaghâ* (beserta derivasinya)—masing-masing secara berurutan, digunakan sebanyak 9 kali dan 39 kali di dalam al-Qur'an.[58] Dalam sembilan ayat yang menggunakan kata *zaygh* atau derivasinya, 3 kali sifat tersebut dinisbatkan kepada *bashar*, 5 kali dinisbatkan pada *qalb*,

dan 1 kali dinisbatkan kepada jin. Dengan demikian, dalam konteks manusia, lokus sifat *zaygh* yang disebutkan al-Qur'an ada dua, yaitu *bashar* dan *qalb*. Kemudian, dalam 39 kali penyebutan sifat *thaghâ* atau derivasinya, sifat tersebut dinisbatkan ke sejumlah lokus atau pihak, yaitu: 1. Fir'aun (5 ayat); 2. *Bashar* (1 ayat); 3. Air (1 ayat); 4. Manusia secara umum (2 ayat); 5. Perilaku tertentu, seperti memakan rezeki yang tidak baik, lawan dari istikamah di jalan taubat, dan sebagainya (15 ayat); 6. Umat terdahulu (2 ayat); 7. Ahlul kitab di masa Nabi saw (3 ayat); 8. Suara azab (1 ayat); 9. Orang munafik (1 ayat); 10. Orang musyrik (1 ayat); 11. Orang yang tidak ingin bertemu dengan Kami (1 ayat); 12. *Thaghût* (7 ayat).

Untuk mempermudah penjelasan dalam konteks pembahasan kita ini, penulis akan mengerucutkan kategori-kategori di atas menjadi lima kategori ayat saja: 1. Yang menisbatkan *zaygh* dan *thaghâ* pada *bashar*; 2. Yang menisbatkan *zaygh* pada *qalb*; 3. Yang menisbatkan *thaghâ* pada manusia secara umum; 4. Yang menisbatkan *thaghâ* pada sifat atau person tertentu seperti Fir'aun, ahlul kitab, munafik, atau musyrik; dan 5. Yang menisbatkan pada orang yang tidak ingin bertemu dengan Kami.

Pertama, ayat-ayat yang menisbatkan *zaygh* dan *thaghâ* pada *bashar*. Contoh ayat dalam kategori ini adalah an-Najm/53: 17, yang kebetulan secara sekaligus menyebutkan kata *zaygh* dan *thaghâ* yang dinisbatkan ke *bashar*, namun dalam bentuk negasi. Selain ayat tersebut, ada 2 ayat lainnya yang menyebutkan kata *zaygh* yang dinisbatkan pada *bashar* dalam bentuk afirmasi (al-Aḥzâb/33: 10; Shâd/38: 63). Dalam an-Najm/53: 17 Allah swt berfirman:

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى

Penglihatannya (muhammad) tidak berpaling dari yang dilihatnya itu dan tidak (pula) melampauinya.

Ada riwayat dari Ibn 'Abbâs yang mengatakan bahwa makna ayat di atas adalah: bahwa pandangan Rasulullah saw (ketika mikraj dan melihat ayat yang agung) tidak menoleh ke kiri dan kekanan, juga tidak melampaui apa yang diperintahkan kepada beliau (untuk dilihat).[59] Selain riwayat tersebut, ada beberapa riwayat lain, baik sama dari Ibn 'Abbâs ataupun dari tokoh lainnya, yang sejalan dengan pandangan tersebut, atau malah menjelaskan hal lain, yaitu tentang apa yang dilihat Rasulullah saw waktu itu.[60]

Dengan demikian bisa dikatakan bahwa riwayat-riwayat yang ada sepakat bahwa yang dimaksud dengan *zaygh* dan *thaghâ* yang dinisbatkan pada *bashar* dalam ayat di atas adalah menoleh dan melampaui yang diperintahkan.

Dalam analisis akli, sebagian ahli tafsir, seperti al-Fakhr ar-Râzî, al-Marâghî, dan Nawawiy al-Jâwî, berpandangan sejalan dengan riwayat di atas, dengan perincian penjelasan yang beragam.[61] Sebagai contoh, al-Fakhr ar-Râzî mengatakan bahwa ayat di atas menjelaskan adab Nabi Muhammad saw ketika mikraj, karena bisa fokus dalam menyaksikan hal-hal ajaib yang diperintahkan pada beliau; juga menjelaskan kekuatan *bashar* beliau dalam melihat hal-hal ajaib tersebut.[62] Sebagian ahli lainnya, seperti Thabâthabâ'î dan Ibn 'Âsyûr, lebih menekankan aspek ketepatan pandangan *bashar* Rasulullah saw dalam tafsir ayat di atas.[63] Dalam hal ini Thabâthabâ'î mengatakan bahwa *zaygh bashar* itu merupakan penglihatan/pengetahuan *bashar* terhadap sesuatu namun tidak sesuai dengan realitasnya; dan *tughyân* (atau *thaghâ*) pada *bashar* adalah ketika ia melihat sesuatu yang tidak riil.[64] Dengan pemaknaan seperti ini bisa dikatakan bahwa ayat di atas menggambarkan penglihatan *bashar* Nabi Muḥammad saw ketika mikraj terkait ayat-ayat yang agung itu merupakan penglihatan tentang sesuatu yang riil dan apa adanya.

Secara esoteris Ibn 'Ajîbah mengatakan bahwa ayat di atas menggambarkan pengalaman mikraj Rasulullah saw yang menyaksikan rahasia-rahasia dan hakikat terdalam (juga tertinggi) dari alam dan Allah di *Sidrah al-Muntahâ*.[65] Dalam hal ini *bashîrah* beliau tidak mengalami *zaygh* juga *thaghâ*; *zaygh* dalam arti terhijab oleh keindahan dan keajaiaban ayat agung yang disaksikan, dan *thaghâ* dalam arti melampaui kerendahan hamba sekalipun mampu meraih derajat yang sangat tinggi itu.[66] Tidak jauh dari tafsir seperti ini, 'Abdurrazzâq al-Kâsyânî—dalam konteks esoteris, mengatakan bahwa *zaygh bashar* itu berupa penyimpangan perhatian atau penglihatan kepada selain Dia, dan *thagha* pada *bashar* adalah berupa perhatian terhadap diri sendiri dan terhijab oleh ego.[67]

Tabel. IV.5. Kata *Thaghâ* dan Derivasinya dalam Al-Qur'an

No	*Shîghah*	Ayat	*Siyâq*	Catatan
1	طغى	Thaha/20: 24	Tentang kisah Nabi Musa di Lembah Muqaddas Thuwa, Melihat api, dan	Di sekitar ayat ini tidak dijelaskan apa *thaghâ* yang diperbuat Fir'aun. *Thaghâ* merujuk ke

			ditunjukan sejumlah ayat *kubrâ*: tongkat menjadi ular, keluar putih dari tangan. Kemudian beliau diperintahkan mendatangi Fir'aun yang telah *thaghâ*. Kemudian beliau berdoa meminta dilapangkan dada, dilancarkan lisan, dan diberi penolong dari keluarga.	Fir'aun (sifat dan perbuatannya)
2		Thaha/20: 43	Kelanjutan dari cerita sebelumnya. Doa Nabi Musa as dikabulkan, dan telah dikabulkan pula doa yang lain, yaitu kisah masa lalu Musa dan ibunya hingga beliau berguru di Madyan dan dipilih oleh Allah. Beliau bersama Harun diperintahkan untuk mendatangi firaun.	*Thaghâ* merujuk ke Fir'aun (sifat dan perbuatannya) (Percaya akan digulingkan kekuasannya)
3		An-Najm/53: 17	Tentang mikraj	*Thaghâ* merujuk ke *bashar*
4		Al-Haqah/69: 11	Tentang kaum yang mendustakan para rasul	*Thaghâ* merujuk ke air
5		An-Nazi'at/79: 17	Tentang kisah Musa as di lembah *muqaddas* Thuwâ, Lalu beliau diperintahkan untuk mendatangi Firaun yang *thaghâ* dan mendakwahinya	*Thaghâ* merujuk ke Fir'aun. Kisah yang sama dengan yang disebutkan di Thaha, namun kisah di Musa-nya singkat, dan kisah respons firaun diperinci.
6		An-Nazi'at/79: 37	Tentang hari kebangkitan	*Thaghâ* merujuk ke manusia (perilaku dan sifat)
7	طَغَوا	Al-Fajr/89: 11	Tentang akibat dari kaum-kaum yang durhaka.	*Thaghâ* merujuk ke Firaun dan kelompoknya yang berbuat kerusakan di suatu negeri.
8	تَطْغَوا	Hud/11: 112	Tentang perintah kepada Nabi Muhammad saw.	Tampaknya *thaghâ* di ayat ini dioposisikan dengan istiqamah dalam jalan taubat, mungkin juga maknanya umum.

9		Thaha/20: 81	Tentang perintah kepada Bani Israil yang sudah diselamatkan dari kejaran firaun. Perintah tersebut untuk memakan rizki yang *thayyib*.	Tampaknya *thaghâ* di ayat tersebut berupa memakan rizki yang tidak *thayyib*, mungkin juga maknanya umum.
10		Ar-Rahman/55: 8	Tentang benda-benda langit dan langit itu sendiri, kemudian dikaitkan dengan *mîzân*.	Thagha di ayat tersebut tampaknya berupa kecurangan dalam timbangan.
11	يطغى	Thaha/20: 45	Kelanjutan dari cerita perintah kepada Nabi Musa as untuk mendakwahi fir’aun yang thagha. Kemudian beliau dan Nabi Harun as berdoa *Rabbanâ innanâ nakhâfu an yafrutha ‘alaynâ aw an yathghâ*.	Tampaknya *thaghâ* yang merujuk pada fir’aun dalam ayat tersebut bersifat khusus, yakni berbuat jahat pada Nabi Musa dan Harun as, atau lebih luas, yaitu kepada Bani Israil.
12		Al-‘Alaq/96: 6	Tentang manusia yang sebenarnya telah diciptakan dari ‘alaq dan diajari *qalam*.	Tampaknya *thaghâ* di sini yang merujuk pada insan secara umum dalam ayat tersebut berbentuk rasa *istaghnâ* (merasa tidak butuh).
13	أَطْغَيْتُهُ	Qaf/50: 27	Tentang hari kebangkitan, dan perdebatan antara teman-teman ahli neraka. Kemudian dijawab, bahwa perdebatan saling melempar kesalahan seperti tidak ada gunanya karena bagaimanapun Allah sudah mengutus para pemberi peringatan ketika di dunia.	Tampaknya yang dimaksud *thaghâ* dalam ayat tersebut adalah segala hal yang membuat orang masuk neraka.
14	طَاغُون	Adz-Dzariyat/51: 53	Tentang orang-orang yang menyebut para rasul sebagai tukang sihir dan gila. Perintah untuk berpaling dari mereka dan tetap memberi peringatan.	Bentuk thagha dalam ayat ini bisa umum atau khusus berupa konspirasi dan tuduhan-tuduhan nyinyir pada para rasul.
15		Ath-Thur/52: 32	Tentang orang-orang yang menyebut para rasul sebagai dukun, penyair, dan orang gila. Perintah kepada para rasul untuk berkata pada mereka “tuggu saja!”	*Ibid*. Bedanya dengan ayat di adz-Dzariyat, di ayat ini ada tuduhan penyair dan dukun, juga ada keterangan bahwa mereka itu hanya

				mereka-reka (bermimpi).
16	طَاغِين	Ash-Shaffat/37: 30	Tentang perdebatan sekawanan ahli neraka yang saling menyalahkan.	*Thaghâ* di ayat ini tampaknya merefer ke setiap perbuatan dan sifat yang membuat pemiliknya masuk neraka.
17		Shad/38: 55	Tentang nasib di hari akhir bagi yang masuk neraka.	*Thaghâ* di ayat ini merefer ke sifat seseorang yang menjadikannya masuk neraka jahannam.
18		Al-Qalam/68: 31	Tentang azab dunia bagi para pemilik kebun yang bakhil dan secara picik tidak mau berbagi dengan orang miskin, kemudian Allah hancurkan kebunnya di saat panen. Lalu mereka sadar akan kesalahan mereka.	*Thaghâ* di ayat ini merefer ke orang yang *bakhil* dan secara picik tidak mau berbagi dengan orang miskin.
19		An-Naba'/78: 22	Tentang ahli neraka jahanna.	*thaghâ* di sini merefer ke sifat yang menjadikan pemiliknya masuk neraka jahannam.
20	أطْغى	An-Najm/53: 52	Tentang perilaku kaum Nabi Nuh as.	*thaghâ* di sini merefer ke perilaku dan sifat kaum Nabi Nuh as.
21	بالطاغية	Al-Haqqah/69: 5	Tentang azab yang menimpa bangsa Tsamud.	*Thâghiyah* diterjemahkan dengan suara yang sangat keras.
22	بطغواها	Asy-Syams/91: 11	Tentang kaum tsamud yang mendustakan rasul mereka dan menyembelih unta betina yang harusnya diberi minum.	*thaghâ* di situ merefer ke perbuatan kaum tsamud yang mendustakan rasul mereka, tidak menjaga amanah, dan malah sebaliknya, meyembelih unta betina yang harusnya mereka jaga itu.
23	طغيانا	Al-Maidah/5: 64	Tentang orang Yahudi di zaman Nabi yang berkata bahwa tangan Allah itu terbelenggu. Dan bahwa segala yang Ia turunkan pada Nabu saw hanya akan	*thaghâ* di sini merujuk ke sebagian orang Yahudi di masa Nabi saw.

			menambah thughyan dan kekufuran bagi banyak kalangan dari mereka.	
24		Al-Maidah/5: 68	Ungkapannya sama dengan ayat 64, namun ada konteks baru yaitu seruan Nabi saw kepada Alul Kitab (Yahudi dan Nasrani) untuk menegakan Taurat dan Injil.	*thaghâ* di sini merujuk ke sebagian orang Yahudi dan Nasrani.
25		Al-Isra'/17: 60	Tentang perkataan Allah kepada Rasul saw bahwa Allah *ahâtha bi an-nâs*, dan tentang mimpi beliau saw yang merupakan fitnah bagi orang-orang, juga tentang pohon terkutuk (*syajarah mal'unah*) dalam al-Qur'an, dan bagwa itu semua adalah untuk menakut-nakuti mereka, namun itu hanya menambah mereka thughyan dan kufran. Sebelum ayat ini ada pembicaraan tentang perdebatan dengan orang musyrikin tentang akidah mereka.	*thaghâ* pada ayat ini merefer ke perilaku dan keyakina orang musyrik.
26		Al-Kahf/18: 80-	Tentang jawaban Khidhr as kepada Nabi Musa as.	*thaghâ* di sini merefer ke suautu pada diri anak yang menyebabkannya memaksa orang tuanya yang mukmin.
27	طغيانهم	Al-Baqarah/2: 15	Tentang orang munafik.	*thaghâ* di sini merefer ke perilaku orang munafik yang berpura-pura beriman, membohongi orang beriman, mempermainkan mereka, merasa berbuat baik padahal berbuat kerusakan, meremehkan orang-orang beriman.
28		Al-An'am/6: 110	Tentang orang musyrik yang menyalahkan kehendak Allah atas kemusyrikan mereka, dan pengandaian mereka	*thaghâ* di sini tampaknya merefer ka kondisi orang musyrik yang menyalahkan Allah, mengandai-andai

		bahwa jika turun ayat pada mereka mereka akan beriman, padahal tidak demikian. Maka Allah membalikan fu'ad mereka dan bashar mereka, sebagaimana sebelumnya mereka tidak beriman. Setelah ayat tersebut dijelaskan bahwa sekalipun diturunkan malaikat kepada mereka dan orang-orang yang sudah mati dibuat berbicara pada mereka, mereka itu tidak akan beriman.	tentang bentuk bukti jalan yang benar, padahal hakikat kemusyrikan mereka itu berakar pada kondisi fuad mereka yang thagha dan buta.
29	Al-A'raf/7: 186	Tentang orang yang mendustakan ayat-ayat Allah.	*thaghâ* di sini merefer ke kondisi orang yang mendustakan ayat-ayat Allah, mereka tidak bisa melihat petunjuk.
30	Yunus/10: 11	Fanadzarulladzina la yarjuna laqa'ana fi thughyanihim ya'mahun. Tentang sifat-sifat orang yang tidak ingin bertemu dengan-Nya. Ridha dan merasa tenang dengan apa yang didapat di kehidupan dunia, lalai dari ayat-ayat-Nya, mereka akan masuk neraka. Kemudian dilanjutkan dengan pembicaraan tentang sifat-sifat buruk insan.	*thaghâ* di sini merujuk ke sifat-sifat dan perilaku orang yang tidak ingin bertemu Kami.
31	Al-Mu'minun/23: 75	Tentang orang yang tidak beriman terhadap akhirat. Hati mereka dalam kesesatan (*ghamrah*), berpaling dari ayat-ayat ketika dibacakan pada mereka, bertaklid pada nenek moyang mereka, menuduh rasul sebagai gila, membenci kebenaran, mengikuti hawa nafsu, berpaling dari dzikr ttng kebenaran, menuduh	*thaghâ* di sini merefer ke segala kelakuan buruk orang kafir yang disebutkan.

			rasul saw menginginkan imbalan, menyimpang dari jalan yang lurus. Mereka itu jika diberi kemudahan terus maka akan terus begitu. Bahkan diberi azab pun mereka tidak kembali ke jalan yang benar. Mereka tidak bersyukur terhadap pendenganran, penglihatan, dan fua'ad yang telah Allah berikan.	
32	الطاغوت	Al-Baqarah/2: 256	Tentang *thâghût*	Tentang *thâghût*
33		Al-Baqarah/2: 257	Tentang *thâghût*	Tentang *thâghût*
34		An-Nisa'/4: 51	Tentang *thâghût*	Tentang *thâghût*
35		An-Nisa/4: 60	Tentang *thâghût*	Tentang *thâghût*
36		An-Nisa'/4: 76	Tentang *thâghût*	Tentang *thâghût*
37		Al-Ma'idah/5: 60	Tentang *thâghût*	Tentang *thâghût*
38		An-Nahl/16: 36	Tentang *thâghût*	Tentang *thâghût*
39		Az-Zumar/39: 17	Tentang *thâghût*	Tentang *thâghût*

Kedua, kelompok ayat yang menisbatkan sifat *zaygh* pada *qalb*. Ada empat ayat yang masuk ke dalam kelompok ini (ash-Shaff/61: 5; at-Tawbah/9: 117; Âli 'Imrân/3: 7 dan 8). Sebagai contoh, Allah swt berfirman:

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ

(Mereka berdoa): "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau jadikan hati kami condong kepada kesesatan sesudah Engkau beri petunjuk kepada kami, dan karuniakanlah kepada kami rahmat dari sisi Engkau; karena sesungguhnya Engkau-lah Maha Pemberi (karunia)" (Âli 'Imrân/3: 8).

Riwayat-riwayat terkait ayat di atas umumnya mengisahkan doa Rasulullah saw:

اَللّٰهُمَّ مُقَلِّبَ الْقُلُوْبِ ثَبِّتْ قَلْبِيْ عَلٰى دِيْنِكَ

Ya Allah Yang Maha Membolak-balikkan kalbu, tetapkanlah kalbuku di atas dîn-Mu.[68]

Jika diperhatikan, bunyi eksplisit ayat dan doa di atas menghubungkan *zaygh qalb* dengan hidayah dan agama (*dîn*). Dengan makna *zaygh* secara bahasa yang berarti kecondongan atau

penyimpangan, maka tidak sulit untuk memahami bahwa yang dimaksud penyimpangan *qalb* yang digambarkan ayat dan hadis tersebut adalah penyimpangan dari jalan hidayah dan agama Islam.

Riwayat lain terkait ayat di atas, dari Imam Mûsâ al-Kâzhim as menuturkan penjelasan beliau bahwa doa yang disebutkan oleh ayat tersebut merupakan doa para orang saleh di zaman dahulu, yang mengetahui bahwa *qalb* itu bisa menyimpang dan kembali ke kondisi buta, tidak takut pada Allah, tidak memiliki pengetahuan dari-Nya, tidak memiliki makrifat yang teguh; sesuatu yang hanya bisa dicapai oleh orang yang perkataannya sesuai dengan perbuatannya, dan lahirnya sejalan dengan batinya.[69] Riwayat ini tampak mengaitkan *zaygh qalb* dengan kesalehan seseorang yang jujur, di mana perkataan, perbuatan, lahir, dan batinya selaras; juga mengaitkannya dengan kondisi *qalb* yang tidak menyimpang, yaitu tidak buta, takut pada Allah, memimiliki pengetahuan dari-Nya, dan memiliki makrifat yang teguh.

Sebagian ahli, seperti Thabâthabâʽî, Ibn ʻÂsyûr, al-Marâghî, mengaitkan ayat di atas dengan ayat sebelumnya tentang orang-orang yang ilmunya mendalam (*râsikhûn fî al-ʻilm*), fitnah, dan takwil ayat *mutasyâbihât*.[70] Dengan cara seperti ini bisa dipahami bahwa *qalb* yang tidak *zaygh* itu salah satu sifatnya adalah memiliki ilmu yang mendalam dan tidak menghendaki fitnah.

Ahli yang lainnya, seperti Ibn ʻAjîbah, mengatakan bahwa maksud *zaygh* pada *qalb* adalah berbentuk mengikuti *hawâ*.[71] Kemudian secara esoteris ia juga menjelaskan bahwa *qalb* yang suci (tidak menyimpang) itu berposisi di hadirat (*ḥadhrah*) Allah, mendapat ilham dan ilmu *ladunnî.*[72] Tafsir esoteris lainnya, yang dijelaskan oleh ʻAbdurrazzâq al-Kâsyânî, menyebutkan bahwa *zaygh qalb* itu bisa berbentuk pemikiran-pemikiran yang merupakan lawan dari ilmu *ladunnî*.[73] Kedua tafsir esotersi tersebut tampak sepakat tentang kemampuan *qalb* yang tidak *zaygh* untuk menerima ilmu *ladunnî*, atau ilmu yang dianugrahkan langsung oleh Allah, bukan melalui usaha berpikir.

Ketiga, kelompok ayat yang menisbatkan sifat *thaghâ* pada manusia secara umum. Ada dua ayat yang masuk dalam kategori ini (an-Nâzi'ât/79: 37; al-ʻAlaq/96: 6). Sebagai contoh, Allah swt berfirman:

كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ

Ketahuilah! Sesungguhnya manusia benar-benar melampaui batas (al-ʻAlaq/96: 6).

Tampaknya tidak banyak riwayat yang menjelaskan ayat ini. As-Suyûthî hanya menuturkan satu riwayat dari Ibn Mas’ûd yang mengatakan bahwa orang yang memiliki ilmu dan memiliki dunia itu sama-sama tidak akan kenyang, namun keduanya berbeda dari sisi bahwa orang yang berilmu akan terus ditambahi rida dari Allah, sedangkan orang yang hanya memiliki dunia akan bertambah sikap *thaghâ*-nya.[74] Riwayat ini menjelaskan keumuman *insân*—yang disebutkan ayat di atas, dengan sifat hanya memperhatikan dunia (*shâḥib ad-dunyâ*).

Di sisi lain, al-Fakhr ar-Râzî mengatakan bahwa umumnya ahli tafsir memandang bahwa yang dimaksud dengan *insân* pada ayat di atas adalah bersifat khusus bagi Abû Jahl.[75] Kemudian ia berpendapat bahwa *tughyân* (atau *thaghâ*) pada ayat tersebut berarti sifat takabur dan membangkang; ini karena di bagian awal surat Allah menjelaskan berbagai dalil yang jelas tentang tauhid, kemahakuasan-Nya, dan hikmah-Nya, dalam bentuk yang pasti tampak jelas bagi setiap orang berakal kecuali yang lalai, yaitu orang-orang yang cinta dunia dan sibuk dengan harta, kedudukan, dan kekuasaan—yang merupakan sebab sebenarnya dari kebutaan *qalb*.[76] Thabâthabâʽî juga memberikan penjelasan serupa, namun dengan memandang kata *insân* dalam ayat ini sebagai umum, tidak khusus bagi Abû Jahl.[77]

Secara esoteris penulis tidak menemukan penjelasan tentang makna *thaghâ* pada ayat di atas, kecuali penjelasan al-Kâsyânî yang mengisyaratkan bahwa *insân* pada ayat tersebut bersifat umum.[78] Penulis sendiri lebih setuju dengan pandangan seperti ini.

Keempat, kelompok ayat yang menisbatkan sifat *thaghâ* pada sifat atau person tertentu. Jumlah ayat yang masuk kategori ini sangat banyak. Contohnya adalah firman Allah swt:

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

Allah akan (membalas) olok-olokan mereka dan membiarkan mereka terombang-ambing dalam kesesatan mereka. (al-Baqarah/2: 15)

Dilihat dari sisi konteks pembicaraan, ayat ini jelas sedang membicarakan orang munafik. Dengan kata lain ayat ini mengaitkan sifat munafik dengan sikap Allah terhadap mereka, yang salah satunya adalah membiarkan mereka terombang-ambing dalam kondisi *thaghâ*.

Secara riwayat ada keterangan dari Ibn Abbâs, Ibn Mas'ûd, dan Qatâdah yang mengatakan bahwa kata *thughyân* pada ayat tersebut sebagai kekufuran.[79]

Di tempat lain, dalam tafsir akli-*ijtihâdî*, al-Fakhr ar-Râzî dan al-Marâghî mengatakan bahwa yang dimaksud *thughyân* adalah sikap berlebihan dalam kekufuran, dan melampaui batas.[80] Ibn 'Asyûr mengatakan bahwa maksudnya adalah berlebihan dalam keburukan dan keangkuhan.[81]

Secara esoteris Ibn 'Ajîbah menjelaskan bahwa ayat ini bisa dipahami sebagai membicarakan tentang orang-orang yang memperolok jalan spiritual, dan yang dimaksud *thughyân* mereka adalah tenggelamnya mereka dalam kebiasaan, mengikuti hawa nafsu, pencarian status sosial, dan segala kelalaian lainnya.[82] Penjelasan ini juga sejalan dengan tafsir al-Qusyairî.[83]

Tabel IV.6. Kata *Zaygh* dan Derivasinya dalam Al-Qur'an

No	*Shîghah*	Ayat	*Siyâq*	Catatan
1	زَاغَ	An-Najm/53: 17	Mikraj. *Bashar* itu tidak menyimpang dan tidak melampaui batas.	*Zaygh* dinisbatkan pada *bashar*
2	زَاغَتْ	Al-Ahzab/33: 10	Kondisi umat Islam ketika perang Aḥzâb.	*Zaygh* dinisbatkan pada *bashar*
3		Shad/38: 63	Pembicaraan penduduk neraka.	*Zaygh* dinisbatkan pada *bashar*
4	زَاغُوا	Ash-Shaff/61: 5	Kondisi umat Nabi Musa as yang menyakiti beliau.	*Zaygh* berhubungan dengan kefasikan. *Zaygh* dinisbatkan pada *qalb*.
5	يَزِغْ	Saba/34: 12	Tentang jin yang menjadi pembantu Nabi Sulaiman as.	*Zaygh* dinisbatkan pada jin. *Zaygh* menjadi sebab azab *sa'îr*.
6	يَزِيغُ	At-Tawbah/9: 117	Tentang kondisi orang Muhajirin dan Anshar yang mengikuti Nabi di kondisi sulit. Sebagian mereka hampir kalbunya *zaygh*.	*Zaygh* dinisbatkan pada *qalb*.
7	أَزَاغَ	Ash-Shaff/61: 5	Sama dengan nomor 4	
8	تُزِغْ	Ali 'Imran/3: 8	Doa, "*rabbana la tuzigh qulubana ba'da idz hadaytana*..."	*Zaygh qalb* berlawanan dengan hidayah.

9	زَيْغٌ	Ali ‘Imran/3: 7	Tentang ayat *mutasyabihat*. Orang yang di dalam kalbunya ada *zaygh*, mereka mengikuti ayat mutasyabihat untuk menimbulkan fitnah dan takwilnya.	*Zaygh* berhubungan dengan niat yang buruk (membuat fitnah). *Zaygh* dinisbatkan pada *qalb*.

Kelima, ayat yang menisbatkan sifat *thaghâ* pada orang yang tidak ingin bertemu dengan Kami. Hanya ada satu ayat yang masuk ke dalam kategori ini, yaitu firman Allah swt berikut:

وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُم بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ ۖ فَنَذَرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

Dan kalau sekiranya Allah menyegerakan kejahatan bagi manusia seperti permintaan mereka untuk menyegerakan kebaikan, pastilah diakhiri umur mereka. Maka Kami biarkan orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan Kami, bergelimangan di dalam kesesatan mereka. (Yûnus/10: 11)

Umumnya para penafsir, seperti al-Fakhr ar-Râzî, Thabâthabâʽî, Ibn ‘Âsyûr, dan al-Marâghî, lebih menekankan penjelasan tentang masalah menyegerakan kebaikan atau keburukan, daripada tentang masalah sifat tidak ingin bertemu Kami dan *thughyân*.[84] Sebagian memang menjelaskan tentang maksud ungkapan terakhir ini. Sebagai contoh, al-Marâghî mengatakan bahwa *thughyân* di situ berarti kekufuran dan pendustaan. Selain itu secara riwayat tampaknya tidak ada keterangan tentang tafsir ayat ini. Kemudian secara esoteris al-Kâsyânî menjelaskan bahwa *thughyân* di atas berarti perilaku buruk dan keterikatan yang berlebihan kepada alam materi (*thabî’ah*).[85] Dengan tafsir terakhir ini hubungan antara *thaghâ* dengan sifat tidak ingin bertemu dengan Kamu menjadi tampak jelas.

D. Tertutup dan Terkunci: *Khatm, Akinnah, Qufl,* dan *Thab’*

Konsep penting lainnya adalah yang diwakili oleh kata *khatm, akinnah, qufl,* dan *thab’*, beserta sejumlah derivasinya. Keempat kata tersebut kurang lebih sepadan dengan kata tertutup atau terkunci dalam bahasa Indonesia.

Secara akar makna, al-Mushthafawî mengatakan bahwa materi kata *khâ'-tâ'-mîm* memiliki satu akar makna, yaitu lawan dari kondisi terbuka dan permulaan, dengan kata lain, ia berarti kesempurnaan sesuatu atau sampainya sesuatu tersebut ke akhir atau ujungnya.[86] Kemudian ia mengatakan bahwa akar makna dari materi kata *thâ'-bâ'-'ayn* adalah memukul sesuatu dan menetapkannya pada kondisi tertentu.[87] Ia juga mengatakan bahwa akar makna dari materi kata *qâf-fâ'-lâm* adalah menutup sesuatu secara jelas, baik bersifat materi ataupun maknawi.[88] Di sisi lain ia juga mengatakan bahwa akar makna dari materi kata *kâf-nûn-nûn* adalah melindungi sesuatu dengan cara menutupinya.[89] Tak jauh berbeda, Ibn Fâris mengatakan bahwa akar makna dari keempat akar kata tersebut—masing-masing secara berurutan, adalah kondisi sampai pada akhir sesuatu; ujung dari sesuatu; kembali dari perjalanan dan kondisi keras/kokoh pada sesuatu; dan menutupi-melindungi.[90]

Dalam konteks penggunaan keempat kata tersebut dalam al-Qur'an, Ar-Râghib al-Isfahânî menjelaskan sejumlah poin berikut.[91] Pertama, kata *khatm*, memiliki dua aspek makna: 1. Memengaruhi sesuatu, seperti mencetak; 2. Efek dari proses mencetak. Kedua, kata *thaba'a* itu artinya membentuk sesuatu, dan kata *qufl* itu artinya mengunci, yang kemudian menjadi istilah untuk segala hal yang mencegah manusia dari melakukan suatu perbuatan. Ketiga, kata *kinn* berarti tempat melindungi sesuatu, dan kata kerja *kanana* berarti menjadikan sesuatu ada di dalam *kinn*, atau metutupinya dengan benda apa pun.

Secara kuantitas dan tema pembicaraan, kata *khatm*, *thab'*, *qufl*, dan *akinnah* (beserta derivasinya)—masing-masing secara berurutan, disebutkan sebanyak 8 kali, 11 kali, 1 kali, dan 12 kali.[92] Namun demikian, tidak semua ayat tersebut relevan dengan tema psikologi atau psikopatologi. Dari 8 ayat yang menyebutkan kata *khatm* atau derivasinya, hanya 4 ayat yang relevan. Dari 12 ayat yang menyebutkan kata *akinnah* atau derivasinya juga hanya 4 ayat yang relevan. Untuk ayat-ayat yang menyebutkan kata *thab'* dan *qufl* (termasuk derivasi-derivasinya), semuanya memiliki relevansi dengan pembahasan psikologi atau psikopatologi. Dengan demikian, ada 20 ayat yang menggunakan kata *khatm*, *thab'*, *qufl*, atau *akinnah* (termasuk berbagai derivasinya) yang memiliki relevansi dengan pembahasan ini. Untuk memudahkan pembahasan lebih jauh, penulis akan mengklasifikasikan kedua puluh ayat tersebut berdasarkan pelakunya, lokusnya, dan objek yang menjadi konteks pembicaraannya.

Tabel IV.7. Kata *Khatm* dan Derivasinya dalam Al-Qur’an

No	*Shîghah*	Ayat	*Siyâq*	Catatan
1	خَتَمَ	Al-Baqarah/2: 7	Sifat orang kafir yang tidak bisa diberi peringatan	Pelaku *khatm*: Allah Pihak yang mengalami: orang kafir Lokus: *qalb* Objek: tidak bisa diberi peringatan
2		Al-An’âm/6: 46	Tentang orang zalim yang *qalb*-nya membatu, mendapat *tazyîn* dari setan, dan lalai dengan keberhasilan duniawi.	Pelaku *khatm*: Allah Pihak yang mengalami: orang zalim yang lalai oleh keberhasilan dunia Lokus: *qalb* Objek: lalai dengan keberhasilan dunia
3		Al-Jâtsiyah/45: 23	Tentang orang yang menuhankan *hawâ*-nya.	Pelaku *khatm*: Allah Pihak yang menalami: orang yang menuhankan *hawâ*-nya Lokus: *qalb* Obejek: perilaku orang yang menuhankan *hawâ*-nya
4	نَخْتِمُ	Yâsîn/36: 65	Tentang orang yang masuk Jahanam karena sesat di dunia dan tidak berakal	Pelaku *khatm*: Kami Pihak yang mengalami: orang yang masuk Jahanam Lokus: mulut Objek: kesaksian di hari akhirat
5	يَخْتِمُ	Asy-Syûrâ/42: 24	Tentang orang zalim dan hamba Allah yang beramal saleh	Pelaku *khatm*: Allah Pihak yang mengalami: orang zalim Lokus: *qalb* Objek: perilaku orang zalim yang berbuat kedustaan atas nama Allah
6		Al-Aḥzâb/33: 40	Tentang rasulullah saw sebagai *khâtam an-nabiyyîn*	Tidak relevan dengan psikologi
7		Al-Muthaffifîn/83: 25	Tentang kenikmatan para *abrâr*: diberi minum *raḥîq makhtûm*	Tidak relevan dengan psikologi
8		Al-Muthaffifîn/83: 26	Tentang kenikmatan para *abrâr*: diberi minum *raḥîq makhtûm* ditutup dengan *misk*.	Tidak relevan dengan psikologi

Berdasarkan pelakunya, al-Qur’an menisbatkan *akinnah* kepada Kami sebanyak 3 kali, dan 1 ayat tanpa penisbatan kepada siapa pun karena berbentuk pasif. Kemudian al-Qur’an menisbatkan *thab’* kepada Allah dalam 7 ayat, Kami dalam 2 ayat, dan tanpa penisbatan dalam 2 ayat. Di sisi lain, perbuatan *khatm* semuanya dinisbatkan kepada Allah (4 ayat), dan *qufl* tidak dinisbatkan pada siapa pun. Dengan kata lain, jika Allah dan Kami diposisikan satu pihak, semua ayat tersebut menisbatkan pelaku *akinnah*, *khatm*, dan *thab’* kepada Allah/Kami, kecuali dalam empat ayat yang tidak eksplisit menisbatkannya pada siapa pun.

Berdasarkan lokusnya, semua ayat yang menyebutkan *khatm*, *akinnah, thab’, qufl*, atau derivasi-derivasinya menisbatkan kondisi-kondisi tersebut kepada *qalb*. Ini artinya *khatm*, *akinnah*, *thab’*, dan *qufl* merupakan sifat-sifat khas *qalb*.

Tabel IV.8. Kata *Qufl* dalam Al-Qur’an

No	*Shîghah*	Ayat	*Siyâq*	Catatan
1	أَقْفَال	Muḥammad/47: 23	Tentang orang yang dalam *qalb*-nya ada penyakit, mereka tidak menadaburkan al-Qur’an	Lokus: *Qufl* pada *qalb* Objek: tidak menadaburkan al-Qur’an Pihak yang mengalami: orang yang *qalb*-nya berpenyakit

Kemudian berdasarkan objek yang menjadi konteks pembicaraan, ada beragam hal. Kata *khatm* dinisbatkan pada empat objek pembicaraan: 1. Sifat tidak bisa diberi peringatan (1 ayat); 2. Sikap lalai dengan keberhasilan duniawi (1 ayat); 3. Perilaku menuhankan *hawâ* (1 ayat); dan 4. perilaku membuat kedustaan atas nama Allah (1 ayat). Kata *qufl* dinisbatkan pada pembicaraan tentang perilaku tidak menadaburkan al-Qur’an. Kata *akinnah* dinisbatkan pada tiga objek pembicaraan: 1. Ketidakmampuan untuk memahami penjelasan Nabi saw, baik bersifat umum atau khusus al-Qur’an (2 ayat); 2. Sikap berpaling dari peringatan (1 ayat); dan 3. Sikap berpaling dari *Kitâb* (1 ayat). Kemudia kata *thab’* atau derivasinya dinisbatkan kepada sembilan objek pembicaraan: 1. Pelanggaran terhadap perjanjian (1 ayat); 2. Tidak mau berjuang bersama Nabi saw karena rida dengan kehidupan dunia (2 ayat); 3. Kafir setelah beriman karena lebih cinta dunia atas akhirat (1 ayat); 4. Tidak memahami penjelasan Nabi saw baik bersifat umum atau khusus terkait al-Qur’an (2 ayat); 5. Tidak takut *makr* Allah (2 ayat); 6. Sikap tidak beriman sekalipun sudah

mendapat penjelasan dari rasul dan sikap melampaui batas (1 ayat); 7. Sikap berlebihan dan penuh keraguan tentang risalah nabi (1 ayat); 8. Mendebat ayat-ayat Allah tanpa kekuatan, dengan angkuh dan otoriter (1 ayat); 9. Menghalangi dari jalan Allah dan suka menjadikan sumpah sebagai alasan yang dibuat-buat (1 ayat). Jika semua objek pembicaraan tersebut dikumpulkan, jadinya ada sekitar 17 topik.

Tabel IV.9. Kata *Thab'* dan Derivasinya dalam Al-Qur'an

No	***Shîghah***	**Ayat**	***Siyâq***	**Catatan**
1	طَبَعَ	An-Nisâʾ/4: 155	Ahlul Kitab yang melanggar perjanjian.	Pelaku: Allah Pihak yang mengalami: Ahlul Kitab yang melanggar perjanjian Lokus: *qalb* Objek: pelanggaran terhadap perjanjian
2		At-Tawbah/9: 93	Tentang orang-orang kaya yang tidak ikut berperang, mencari-cari alasan, mereka rida dengan kehidupan dunia.	Pelaku: Allah Pihak yang mengalami: orang-orang kaya yang tidak ikut berperang, mencari-cari alasan, dan rida dengan kehidupan dunia Lokus: *qalb* Objek: perilaku tidak mau berjuang bersama Nabi saw karena rida dengan kehidupan dunia
3		An-Naḥl/16: 108	Tentang orang yang kafir setelah beriman karena lebih cinta dunia daripada akhirat.	Pelaku: Allah Pihak yang mengalami: orang yang kafir setelah iman. Lokus: *qalb* Objek: kafir setelah iman karena lebih cinta dunia daripada akhirat.
4		Muḥammad/47: 16	Tentang sebagian ahli neraka yang mendengar penjelasan Nabi saw namun tidak memahaminya.	Pelaku: Allah Pihak yang mengalami: sebagian ahli neraka yang mendengar penjelasan

				Nabi saw namun tidak memahaminya Lokus: *qalb* Objek: tidak memahami penjelasan Nabi saw.
5	نَطْبَعُ	Al-A'râf/8: 100	Tentang penduduk negeri yang tidak takut pada *makr* Allah.	Pelaku: Kami Pihak yang mengalami: penduduk negeri yang tidak takut *makr* Allah. Lokus: *qalb* Objek: tidak takut *makr* Allah (kafir).
6	يَطْبَعُ	Al-A'râf/8: 101	Tentang penduduk negeri yang tidak takut pada *makr* Allah.	Pelaku: Allah Pihak yang mengalami: penduduk negeri yang tidak takut *makr* Allah. Lokus: *qalb* Objek: tidak takut *makr* Allah (kafir).
7		Yûnus/10: 74	Tentang kaum yang tidak beriman sekalipun telah diberi penjelasan oleh para rasul, dan mereka bersifat melampaui batas.	Pelaku: Kami Pihak yang mengalami: kaum yang melampaui batas dan tidak beriman Lokus: *qalb* Objek: sikap tidak beriman sekalipun diberi penjelasan oleh rasul dan sikap melampaui batas.
8		Ar-Rûm/30: 59	Dalam al-Qur'an telah ada berbagai permisalan, namun orang-orang kafir malah menganggapnya kebatilan.	Pelaku: Allah Pihak yang mengalami: orang kafir yang tidak memahami penjelasan al-Qur'an Lokus: *qalb* Objek: tidak paham terhadap permisalan dalam al-Qur'an
9		Ghâfir/40: 35	Orang-orang yang berlebihan dan penuh keraguan tentang risalah nabi, mendebat ayat-ayat Allah tanpa kekuatan, takabur dan otoriter.	Pelaku: Allah Pihak yang mengalami: Orang-orang yang berlebihan dan penuh keraguan tentang risalah nabi, mendebat ayat-ayat Allah tanpa kekuatan, takabur dan otoriter Lokus: *qalb*

				Objek: sikap berlebihan dan penuh keraguan tentang risalah nabi, mendebat ayat-ayat Allah tanpa kekuatan, takabur dan otoriter.
10	طَبِعَ	At-Tawbah/9:	Tentang orang-orang kaya yang tidak ikut berperang, mencari-cari alasan, mereka rida dengan kehidupan dunia.	Pelaku: - Pihak yang mengalami: orang-orang kaya yang tidak ikut berperang, mencari-cari alasan, dan rida dengan kehidupan dunia Lokus: *qalb* Objek: perilaku tidak mau berjuang bersama Nabi saw karena rida dengan kehidupan dunia
11		Al-Munâfiqûn/63: 3	Orang munafik yang awalnya beriman kemudian kafir	Pelaku: - Pihak yang mengalami: orang munafik yang awalnya beriman kemudian kafir Lokus: *qalb* Objek: menghalangi dari jalan Allah dan suka menjadikan sumpah sebagai alasan yang dibuat-buat.

Ketujuh belas topik yang menjadi objek pembicaraan dari empat konsep yang sedang kita bicarakan ini bisa juga lebih disederhanakan ke dalam empat kategori: 1. Tidak mampu, gagal, atau tidak mau memahami penjelasan atau peringatan yang disampaikan Nabi saw; 2. Kufur, ragu, tidak takut, mendebat, atau berbagai respons negatif lainnya terhadap penjelasan atau peringatan yang disampaikan Nabi saw; 3. Sifat lebih mencintai dunia dibanding akhirat, rida dengan kehidupan dunia, atau dilalaikan olehnya; 4. Sikap berlebihan, takabur, otoriter, mengikuti *hawâ*, atau sifat-sifat negatif lainnya yang melatarbelakangi atau mengiringi kondisi tiga kondisi sebelumnya.

Tabel IV.10. Kata *Akinnah* dan Derivasinya dalam Al-Qur'an

No	*Shîghah*	Ayat	*Siyâq*	Catatan
1	أكنان	An-Naḥl/16: 81	Tentang pemberian Allah di bumi, salah satunya: gunung-gunung sebagai *aknân*	Tidak relevan dengan psikologi
2	أكِنة	Al-An'âm/6: 65	Tentang orang membuat kedustaan atas nama Allah, mereka mendustai diri sendiri. Sebagian mereka ada yang mendengar penjelasan Nabi saw, namun Kami menjadikan akinnah pada *qalb* mereka.	Pelaku: Kami Pihak yang mengalami: orang yang membuat kedustaan atas nama Allah Lokus: *qalb* Objek: tidak mampu memahami penjelasan Nabi saw.
3		Al-Isrâ/17: 46	Tentang orang yang tidak beriman pada akhirat, yang mendengarkan al-Qur'an dari Nabi saw.	Pelaku: Kami Pihak yang mengalami: orang yang tidak beriman pada akhirat Lokus: *qalb* Objek: tidak mampu memahami al-Qur'an yang dibacakan Nabi saw.
4		Al-Kahf/18: 57	Tentang orang yang diingatkan dengan ayat-ayat *Rabb*-nya namun malah berpaling.	Pelaku: Kami Pihak yang mengalami: orang yang diingatkan dengan ayat-ayat *Rabb*-nya namun berpaling. Lokus: *qalb* Objek: berpaling dari peringatan
5		Fushshilat/41: 5	Kitâb yang diturunkan bagi kaum yang berilmu, namun kebanyakan mereka berpaling.	Pelaku: no Pihak yang mengalami: orang yang berpaling dari *Kitâb* Lokus: *qalb* Objek: berpaling dari *Kitâb*

Pertama, contoh ayat yang mengaitkan *khatm*, *akinnah*, *qufl*, atau *thab'* dengan ketidakmampuan, kegagalan, atau ketidakmauan memahami penjelasan atau peringatan yang disampaikan Nabi saw, adalah ayat berikut.

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

Maka apakah mereka tidak memperhatikan al-Quran ataukah hati mereka terkunci? (Muḥammad/47: 24)

Terkait ayat ini Ibn Jarîr mengatakan bahwa ada dua kondisi orang munafik: 1. Mereka itu memiliki akal (*qalb*) namun tidak digunakan untuk menadaburkan al-Qur’an; 2. Mereka menadaburkan al-Qur’an, namun akal mereka telah terkunci hingga tidak bisa memahami petunjuk di dalamnya.[93]

Secara riwayat pendapat tersebut didukung oleh Ja’far ash-Shâdiq, Qatâdah, dan Khâlid ibn Mi’dân (w. 103 H/722 M) dari kalangan *tâbi’în*. Tokoh terakhir ini meriwayatkan pernyataan sahabat Nabi saw, Mu’âdz ibn Jabal ra:[94]

مَا مِنْ عَبْدٍ اَلَّا لَهُ اَرْبَعُ أَعْيُنٍ عَيْنَانِ فِيْ وَجْهِهِ يُبْصِرُ بِهِمَا دُنْيَاهُ وَ مَا يُصْلِحُهُ مِنْ مَعِيْشَتِهِ وَ عَيْنَانِ فِيْ قَلْبِهِ يُبْصِرُ بِهِمَا دِيْنَهُ وَ مَا وَعَدَ اللهُ بِالْغَيْبِ فَإِذَا أَرَادَ اللهُ بِعَبْدٍ خَيْراً فَتَحَ عَيْنَيْهِ اللَّذَيْنِ فِيْ قَلْبِهِ فَأَبْصَرَ بِهِمَا مَا وَعَدَ بِالْغَيْبِ وَ إِذَا أَرَادَ اللهُ بِعَبْدٍ سُوْءاً تَرَكَ الْقَلْبَ عَلٰى مَا فِيْهِ (...)

Tak satu hamba pun kecuali ia memiliki empat mata: dua mata di wajahnya, yang berguna untuk melihat dunia dan kemaslahatannya; dan dua dua mata di kalbunya, yang berguna untuk memahami agamanya dan janji Allah tentang perkara gaib. Jika Allah menghendaki kebaikan pada seorang hamba, Ia akan membukakan baginya kedua mata yang ada pada kalbunya itu, hingga ia bisa memahami/melihat dengannya apa yang Allah janjikan berupa perkara gaib. Dan jika Allah menghendaki keburukan bagi seorang hamba, maka Ia akan mengabaikan isi kalbunya (...).

Dalam riwayat lain melalui jalur Ibn ‘Abbâs ra, ia mengatakan bahwa terkait ayat di atas Rasulullah saw bersabda[95]:

يَأْتِيْ عَلٰى النَّاسِ زَمَانٌ يَخْلِقُ الْقُرْآنُ فِيْ قُلُوْبِهِمْ يَتَهَافَتُوْنَ تَهَافُتاً قِيْلَ يَا رَسُوْلَ اللهِ وَ مَا تَهَافُتُهُمْ قَالَ يَقْرَأُ أَحَدُهُمْ فَلَا يَجِدُ حَلَاوَةً وَ لَا لَذَّةً يَبْدَأُ أَحَدُهُمْ بِالسُّوْرَةِ وَ اِنَّمَا مَعَهُ آخِرُهَا فَاِنْ عَمِلُوَا قَالُوْا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنا, وَ اِنْ تَرَكُوْا الْفَرَائِضَ قَالُوْا لَا يُعَذِّبُنَا اللهُ وَ نَحْنُ لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْأً أَمْرُهُمْ رَجَاءٌ وَ لَا خَوْفَ فِيْهِمْ أُولئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَ أَعْمى أَبْصارَهُمْ أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلى قُلُوبٍ أَقْفالُها.

“Suatu saat akan datang masa di mana al-Qur’an membusuk pada kalbu orang-orang, hingga menjadi rancu.” Para sahabat bertanya, “Bagaimana kerancuannya?” Beliau saw bersabda, “Ada orang yang membaca al-Qur’an namun tidak menemukan

rasa manis dan kenikmatan. Ketika ia mulai membaca suatu surat, ia ingin segera sampai di akhirnya. Ketika orang-orang beramal (buruk—penj.), mereka berdoa, 'Ya Tuhan kami, ampuni kami'. Ketika mereka meninggalkan kewajiban, mereka berkata, 'Allah tidak akan mengazab kami karena kami tidak menyekutukan-Nya dengan apa pun'. Mereka selalu berharap tanpa pernah cemas. Mereka itulah orang-orang yang dilaknat oleh Allah, hingga Ia membuat mereka tuli dan buta; tidakkah mereka mentadabburi al-Qur'an, ataukah dalam kalbu mereka itu ada kunci?!" (ayat di atas—penj.)

Riwayat ini mengisyaratkan bahwa maksud ayat di atas tidak khusus untuk orang munafik.

Al-Fakhr ar-Râzî memberikan penjelasan yang sejalan dengan pandangan Ibn Jarîr di atas.[96]

Ibn 'Âsyûr mengatakan bahwa makna ayat di atas adalah bahwa orang-orang yang diceritakan sebelumnya itu tidak mau menadaburkan al-Qur'an, bahkan dalam *qalb* mereka itu ada kunci (*qufl*), sehingga tidak akan bisa memahaminya.[97] Ia juga memberikan penjelasan bahwa kunci (*qufl*) itu merupakan metafora (*isti'ârah*) dari kondisi akal yang tidak bisa memahami makna.[98]

Al-Marâghî memandang bahwa ayat di atas sedang membicarakan orang munafik.[99] Ia juga memegang pendapat yang sejalan degan Ibn Jarîr dan al-Fakhr ar-Râzî tentang makna ayat tersebut. Tafsir serupa dijelaskan oleh Nawawiy al-Jâwî.[100]

Secara esoteris, Ibn 'Ajîbah menjelaskan bahwa ayat di atas merujuk pada orang yang tidak mau melakukan perjalanan spiritual, tenggelam dalam kelalaian dan maksiat.[101] Ia kemudian menjelaskan bahwa orang seperti itu tidak mampu mendengar seruan orang-orang tertentu untuk berjalan kepada Allah, tidak mampu melihat kekhususan dan cahaya makrifat mereka, juga tidak menadaburkan al-Qur'an—yang mengandung ilmu zahir dan batin, karena ada kunci pada *qalb*.[102] Ia juga menjelaskan bahwa ada empat kunci utama pada *qalb*, yaitu: 1. Cinta dunia; 2. Cinta kekuasaan; 3. Memperturutkan *syahawât*; 4. Banyak ketergantungan dan hal-hal yang menyibukkan kita pada selain Allah.[103]

Al-Qusyairî terkait ayat ini menyebutkan bahwa orang yang syirik dan kufur itu terhalangi dari hakikat.[104]

Kedua, contoh ayat yang mengaitkan *khatm*, *akinnah*, *qufl*, atau *thab’* dengan respons-respons negatif terhadap penjelasan Nabi saw, adalah ayat berikut.

الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ۖ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا ۚ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ

(Yaitu) orang-orang yang memperdebatkan ayat-ayat Allah tanpa alasan yang sampai kepada mereka. Amat besar kemurkaan (bagi mereka) di sisi Allah dan di sisi orang-orang yang beriman. Demikianlah Allah mengunci mati hati orang yang sombong dan sewenang-wenang. (Ghâfir/40: 35)

Ibn Jarîr berkata bahwa maksud ayat di atas adalah bagaimana Allah menyesatkan orang-orang yang berlebih-lebihan (*isrâf wa ghuluw*) dalam kesesatan mereka berupa kekufuran terhadap-Nya; tentang “keberanian” mereka melakukan maksiat, juga tentang keraguan mereka terhadap ajaran para rasul hingga mereka memperdebatkannya tanpa argumen yang kokoh.[105] Kemudian ia berkata bahwa sebagaimana Allah menyegel *qalb* orang-orang yang berlebih-lebihan, Ia juga menyegel setiap *qalb* orang yang angkuh (*mutakabbir*) dari mentauhidkan-Nya dan orang yang otoriter (*jabbâr*) dari mengikuti kebenaran.[106]

Secara riwayat tidak banyak komentar tentang ayat di atas. Salah satu pengecualiannya adalah satu riwayat dari adh-Dhâḥḥâk, tokoh *tâbi’în*, yang mengatakan bahwa maksud dari mendebat tanpa kekuatan adalah tanpa argumen yang kokoh (*burhân*).[107]

Thabâthabâ'î mengatakan bahwa ayat tersebut menggambarkan sifat bagi orang yang berlebih-lebihan (*musrif*) dan penuh keraguan (*murtâb*), sebagaimana yang disebutkan oleh ayat sebelumnya.[108] Ia juga mengatakan bahwa orang yang berlebihan dalam berpaling dari kebenaran, mengikuti *hawâ*, dan tetap dalam keraguan, maka ia tidak akan tetap dalam pengetahuan dan tidak akan tenang dalam menerima argumen yang menunjukkannya pada kebenaran; ia juga akan mendebat ayat-ayat Allah tanpa argumen ketika ayat-ayat tersebut tidak sesuai dengan *hawâ* pada dirinya.[109] Kemudian Thabâthabâ'î mengatakan bahwa *qalb* orang seperti itu terkunci hingga tidak bisa memahami argumentasi dan tidak akan condong pada argumen yang kokoh.[110]

Ibn ‘Âsyûr mengatakan bahwa maksud ungkapan ayat *orang-orang yang memperdebatkan ayat-ayat Allah tanpa kekuatan* adalah mereka memperdebatkannya tanpa argumentasi melainkan dengan penghinaan dan perundungan.[111] Kemudian ia juga

mengatakan bahwa maksud mengunci *qalb* adalah menciptakan kesesatan di dalam *nafs*, maksud *mutakabbir* adalah orang yang sangat angkuh, dan maksud *jabbâr* adalah orang yang sangat otoriter, yang secara zalim memaksa orang lain untuk melakukan sesuatu yang tidak mereka sukai.[112]

Al-Marâghî menjelaskan bahwa maksud ayat di atas adalah bahwa orang-orang yang berlebihan dan penuh keraguan itu memperdebatkan berbagai argumen yang dibawa oleh para rasul dengan argumen yang batil—yang tidak memiliki dasar akli ataupun nakli, melainkan hanya bertaklid pada nenek moyang.[113] Ia kemudian menjelaskan bahwa orang-orang yang seperti itu hatinya dikunci oleh Allah, dan demikian pula orang-orang yang bersifat sangat angkuh dan otoriter.[114] Penjelasan serupa juga diajukan oleh Nawawiy al-Jâwî.[115]

Secara esoteris ada satu penjelasan dari Ibn ‘Ajîbah yang mengatakan bahwa ayat di atas berbicara tentang sikap orang-orang yang berlebihan, penuh keraguan, sangat angkuh, dan sangat otoriter—yang dikunci hatinya oleh Allah hingga merespons negatif terhadap para wali yang masih hidup dan yang memberikan penjelasan pada mereka tentang kebenaran ajaran mereka.[116]

Ketiga, contoh ayat yang mengaitkan *khatm*, *akinnah*, *qufl*, atau *thab’* dengan sifat lebih mencintai dunia dibanding akhirat, rida terhadap kehidupan dunia, atau dilalaikan olehnya.

فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم
مُّبْلِسُونَ ﴿٤٤﴾ فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا ۚ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٥﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ
أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ ۗ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ
الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ ﴿٤٦﴾

Maka tatkala mereka melupakan peringatan yang telah diberikan kepada mereka, Kami pun membukakan semua pintu-pintu kesenangan untuk mereka; sehingga apabila mereka bergembira dengan apa yang telah diberikan kepada mereka, Kami siksa mereka dengan sekonyong-konyong, maka ketika itu mereka terdiam berputus asa (44). Maka orang-orang yang zalim itu dimusnahkan sampai ke akar-akarnya. Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam (45). Katakanlah: "Terangkanlah kepadaku jika Allah mencabut pendengaran dan penglihatan serta menutup hatimu, siapakah tuhan selain Allah yang kuasa mengembalikannya kepadamu?" Perhatikanlah bagaimana Kami

berkali-kali memperlihatkan tanda-tanda kebesaran (Kami), kemudian mereka tetap berpaling (juga) (46). (al-An’âm/6: 44-46)

Narasi eksplisit ayat di atas cukup jelas mengaitkan sikap sebagian orang yang melupakan peringatan yang disampaikan pada mereka, terbukanya pintu kesenangan duniawi, dan kondisi hati yang tertutup.

Secara riwayat, tokoh-tokoh *tâbi’în*, seperti Mujâhid, Qatâdah, dan as-Siddî mengatakan bahwa yang dimaksud pintu segala sesuatu adalah kelapangan duniawi dan rezeki.[117] Ada juga riwayat Aḥmad dan al-Bayhaqî dari jalur ‘Uqbah ibn ‘Âmir yang berkata bahwa Rasulullah saw bersabda[118]:

وَ إِذَا رَأَيْتَ اللهَ تَعَالٰى يُعْطِيْ الْعِبَادَ مَا يَسْأَلُوْنَ عَلٰى مَعَاصِيْهِمْ إِيَّاهُ، فَإِنَّمَا ذٰلِكَ اِسْتِدْرَاجٌ مِنْهُ لَهُمْ" ثُمَّ تَلَا: فَلَمَّا نَسُوا ما ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنا عَلَيْهِمْ أَبْوابَ كُلِّ شَيْءٍ الآية

“Jika kamu melihat Allah swt memberi apa yang diminta oleh para hamba sekalipun mereka tukang maksiat, maka itu adalah istidrâj dari-Nya untuk mereka.” Lalu beliau saw membacakan ayat: ‘Dan ketika mereka melupakan peringatan yang telah diberikan, Kami bukakan bagi mereka pintu segala sesuatu’.

Kemudian Ibn Jarîr mengatakan bahwa maksud *khatama ‘alâ qulûbihim* dalam ayat di atas adalah menguncinya hingga tidak memahami penjelasan, argumen, dan tauhid.[119]

Di sisi lain, terkait *khatm qalb* pada ayat di atas al-Fakhr ar-Râzî berkata bahwa ada tiga pendapat tentang maknanya: 1. Mengunci *qalb* hingga tidak bisa memahami petunjuk; 2. Menghapus daya akal mereka hingga menjadi seperti orang gila; 3. Mematikan *qalb*.[120]

Thabâthabâ‘î juga menjelaskan sejumlah poin penting terkait ayat di atas. Menurutnya maksud dari dibukanya pintu-pintu segala sesuatu adalah segala kenikmatan duniawi seperti harta benda, anak, kesehatan jasmani, kemakmuran, keamanan, panjang umur, dan kekuatan.[121] Selain itu, menurutnya maksud dari *khatm qalb* adalah ditutupnya *qalb* dari hal-hal di luar perkara duniawi hingga tidak mamu memikirkannya, tidak mampu membedakan mana yang wajib dan tidak, juga mana yang baik dan buruk.[122]

Keempat, contoh ayat yang mengaitkan *khatm*, *akinnah*, *qufl*, atau *thab’* dengan sifat-sifat negatif tertentu yang melatarbelakangi atau mengiringi tiga sifat sebelumnya, adalah ayat berikut.

أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ

Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya dan Allah membiarkannya berdasarkan ilmu-Nya dan Allah telah mengunci mati pendengaran dan hatinya dan meletakkan tutupan atas penglihatannya? Maka siapakah yang akan memberinya petunjuk sesudah Allah (membiarkannya sesat). Maka mengapa kamu tidak mengambil pelajaran? (al-Jâtsiyah/45: 23)

Ibn Jarîr menjelaskan dua pandangan tentang makna orang yang menjadikan *hawâ*-nya sebagai tuhannya: 1. Menjadikan *hawâ* sebagai agama, dengan kata lain selalu mengikutinya tanpa melihat halal atau haram (Ibn 'Abbâs, Qatâdah); 2. Menjadikan keinginan *nafs* sebagai dasar untuk menentukan cara beribadah (Sa'îd).[123]

Al-Fakhr ar-Râzî berkata bahwa maksud ungkapan *orang yang menuhankan hawâ* di atas adalah bahwa mereka tidak mengikuti petunjuk dan beralih mengikuti *hawâ*, dengan begitu mereka menyembah *hawâ* sebagaimana seseorang menyembah tuhannya.[124]

Thabâthabâ'î mengatakan bahwa makna ungkapan tersebut adalah bahwa orang-orang tersebut menaati *hawâ* mereka, karena Allah dalam ayat lain (Yâsîn/36: 61; at-Tawbah/9: 31) menyebut ketaatan sebagai ibadah.[125] Ia juga mengatakan bahwa hal ini sejalan dengan perenungan tentang esensi ibadah sebagai ketundukan dan sikap menurut seorang hamba yang memang tidak memiliki kemerdekaan dalam perbuatan ataupun berkehendak kecuali mengikuti titah tuannya.[126]

Ibn 'Âsyûr mengaitkan ungkapan orang yang mengikuti *hawâ* dengan pembicaraan di ayat sebelumnya tentang orang yang mendebat ajaran Islam. Ia mengatakan bahwa hakikat berbagai argumen yang mereka ajukan itu sebenarnya berakar pada perilaku memperturutkan *hawâ*, sehingga mereka tidak berdiri di atas argumen yang kokoh, tidak pula mereka memahami kebenaran.[127]

Nawawiy al-Jâwî menjelaskan bahwa maksud ungkapan orang yang mempertuhankan *hawâ* adalah orang yang meninggalkan petunjuk dan beralih mengikuti *hawâ* tersebut.[128]

Secara esoteris Ibn 'Ajîbah menjelaskan bahwa *hawâ* itu hakikatnya setiap hal yang disenangi oleh *nafs* yang cenderung pada hal-hal duniawi, baik berupa makanan, minuman, pakaian, pasangan, kehormatan, atau status sosial.[129] Ia kemudian

mengatakan bahwa itu semua harus ditinggalkan hingga *nafs* itu hanya suka pada ketaatan yang mendekatkannya pada Allah.[130]

Tentang maksud *khatm qalb* pada ayat di atas para ahli memberikan penjelasan yang sama dengan makna *khatm qalb* pada ayat-ayat sebelumnya.

E. Berkarat dan Membatu: *Rayn* dan *Qaswah*

Ibn Fâris mengatakan bahwa akar makna dari materi kata *râ'-yâ'-nûn* adalah menutupi.[131] Al-Mushthafawî menambahkan sifat dominasi (*ghalabah*) pada akar makna sebagaimana yang disebutkan oleh Ibn Fâris.[132] Di sisi lain kedua pakar tersebut mengatakan bahwa akar makan dari materi kata *qâf-sîn-wâw/yâ'* adalah kokoh dan keras.[133]

Dalam konteks penggunaannya dalam al-Qur’an, ar-Râghib al-Isfahânî berkata bahwa kata *rayn* itu berarti karat pada permukaan sesuatu yang terang.[134] Tentang kata *qaswah* ia berkata bahwa kata tersebut awalnya digunakan untuk menyifati batu yang keras, kemudian dalam al-Qur’an digunakan untuk menyifati *qalb* yang keras.[135]

Secara kuantitas, kata *rayn* digunakan dalam al-Qur’an hanya satu kali (al-Muthaffifîn/83: 14) dalam bentuk kata kerja lampau, *râna*. Kata *qaswah* dan derivasinya digunakan lebih banyak, yaitu 7 kali, dalam 6 ayat.[136]

Tabel IV.11. Kata *Rayn* dalam Al-Qur’an

No	*Shîghah*	Ayat	*Siyâq*	Catatan
1	ران	Al-Muthaffifîn/83: 14	Tentang orang yang mengingkari hari kebangkitan. Mereka menganggap isi al-Qur’an sebagai dongeng kuno. Mereka melampaui batas dan banyak berbuat dosa. Perbuatan mereka itu menutupi kalbu mereka. Mereka jadi terhijab dari Rabbnya. Lalu mereka masuk ke neraka Jaḥîm.	Bentuk masalah kalbu: tertutup oleh amal buruk hingga terhijab dari (rahmat) Rabb dan masuk Jaḥîm.

Dilihat dari konteks pembicaraannya, ayat yang menggunakan kata *râna* membicarakan tentang orang yang mengingkari hari

kebangkitan, yang menganggap al-Qur'an sebagai dongeng kuno. Mereka ini orang-orang yang banyak melampaui batas dan berbuat dosa. Sikap dan perbuatan mereka ini kemudian menjadi karat pada *qalb mereka*, hingga mereka terhijab dari Tuhan dan masuk neraka Jaḥîm. Di sisi lain enam ayat yang menggunakan kata *qaswah* atau derivasinya membicarakan tentang perilaku Bani Israil, umat terdahulu yang diberi cobaan namun lalai, umat terdahulu yang diperintahkan berzikir dan khusyuk namun malah lalai, sikap sebagian orang terhadap kondisi batin para nabi, dan tentang dada yang sempit-lapang atau gelap-terang.

Tabel IV.12. Kata *Qaswah* dan Derivasinya dalam al-Qur'an

No	*Shîghah*	Ayat	*Siyâq*	Catatan
1	قَسَتْ	Al-Baqarah/2: 74	Tentang Bani Israil yang diperintahkan menyembelih sapi betina namun malah menunda-nundanya dengan berbagai alasan. Juga bahwa mereka susah diharapkan beriman karena telah memahami al-Kitab namun malah melakukan *taḥrîf*.	Bentuk kemembatuan kalbu: *menunda-nunda kewajiban*, mengeyel, menyimpangkan ajaran agama.
2		Al-An'âm/6: 43	Tentang umat terdahulu yang diberi cobaan dengan kesulitan namun tetap lalai. Hati mereka membeku, dan syetan membuat mereka merasa perbuatan mereka itu baik. Kemudian mereka diberi *istidrâj* hingga akhirnya terbengong-bengong.	Bentuk kemembatuan kalbu: tidak mau tunduk pada Allah sekalipun diberi cobaan berupa kesulitan dan kemudahan. Merasa sedang berbuat baik padahal buruk.
3		Al-Ḥadîd/57: 16	Tentang umat terdahulu yang diperintahkan untuk berzikir dan khusyuk namun lalai hingga waktu berlalu dan hati menjadi membatu. Kebanyakan mereka fasik. Konteks surat adalah tentang perintah untuk meningkatkan derajat iman dengan infak.	Bentuk kemembatuan kalbu: fasik dan lalai yang berlarut-larut. Tidak meningkatkan iman dengan infak.

4	القاسية	Al-Mâʾidah/5: 13	Tentang perjanjian Allah dengan Bani Israel, namun mereka tidak menunaikannya (mengkhianatinya) hingga hati mereka membatu, lalu mereka menyelewengkan ajaran agama.	Bentuk kemembatuan kalbu: akibat pengkhianatan terhadap perjanjian dengan Allah; menyelewengkan ajaran agama.
5		Al-Ḥajj/22: 53	Tentang suatu mekanisme batin para nabi. Orang yang hatinya membatu menanggapinya secara negatif karena terkena fitnah.	Bentuk kemembatuan kalbu: tidak mengerti mekanisme tertentu pada batin para nabi.
6		Az-Zumar/39: 22	Tentang ikhlas dalam *dîn*, *ulû al-albâb*, penghidupan bumi yang awalnya mati, dilapangkannya dada hingga mendapat cahaya. Tentang al-Qur’an. Orang yang hatinya membatu dioposisikan dengan orang yang dadanya lapang hingga mendapat cahaya.	Bentuk kemembatuan kalbu: tidak lapang dada dan tidak mendapat cahaya, tidak berdzikir, dan dalam kesesatan yang nyata.
7	قسوة	Al-Baqarah/2: 74	Sama dengan nomor 1	

Jika diperhatikan, semua ayat yang menggunakan kata *rayn*, *qaswah*, atau derivasinya merujuk pada satu lokus, yaitu *qalb*. Selain itu ayat-ayat tersebut menggambarkan sifat, sikap, atau perilaku dari sebagian orang yang disebut berkarat atau membatu kalbunya. Contohnya adalah: terhijab dari Tuhan, menyimpangkan ajaran agama, tidak mau tunduk pada Allah, merasa sedang berbuat baik padahal buruk, fasik dan lalai yang berlarut-larut, tidak meningkatkan iman dengan berinfak, tidak mengerti mekanisme batin para nabi, tidak lapang dada, tidak berzikir, dan dalam kesesatan yang nyata. Berbagai sifat, sikap, atau perilaku tersebut bisa kita posisikan sebagai beragam bentuk atau wujud dari adanya gangguan pada kalbu.

Untuk memahami lebih jauh masalah ini, kita bisa angkat empat ayat dari tujuh ayat yang menggunakan kata *rayn*, *qaswah*, atau derivasinya, sebagai berikut.

Pertama, dalam al-Muthaffifîn/83: 10-16 Allah swt berfirman:

وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٠﴾ الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿١١﴾ وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴿١٢﴾ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾ كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُو الْجَحِيمِ ﴿١٦﴾

Kecelakaan yang besarlah pada hari itu bagi orang-orang yang mendustakan, (10) (yaitu) orang-orang yang mendustakan hari pembalasan. (11) Dan tidak ada yang mendustakan hari pembalasan itu melainkan setiap orang yang melampaui batas lagi berdosa, (12) yang apabila dibacakan kepadanya ayat-ayat Kami, ia berkata: "Itu adalah dongengan orang-orang yang dahulu" (13) Sekali-kali tidak (demikian), sebenarnya apa yang selalu mereka usahakan itu menutupi hati mereka. (14) Sekali-kali tidak, sesungguhnya mereka pada hari itu benar-benar tertutup dari (rahmat) Tuhan mereka. (15) Kemudian, sesungguhnya mereka benar-benar masuk neraka. (16)

Secara riwayat, terkait ayat keempat belas di atas sebagian *tâbi'în*, seperti Muḥammad al-Bâqir, mengatakan bahwa *qalb* itu pada dasarnya putih bersih dan akan dikotori oleh dosa-dosa pemiliknya hingga membuatnya tertutupi warna hitam.[137] Gambaran seperti ini juga telah disampaikan oleh Rasulullah saw, sebagaimana dalam riwayat Aḥmad, al-Ḥâkim, dan Ibn Mâjah, dari jalur Abû Hurairah ra, bahwa beliau saw bersabda[138]:

اِنَّ الْعَبْدَ إِذَا أَذْنَبَ ذَنْباً نُكِتَتْ فِيْ قَلْبِهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ فَاِنْ تَابَ وَ نَزَعَ وَ اسْتَغْفَرَ صُقِلَ قَلْبُهُ وَ اِنْ عَادَ زَادَتْ حَتّٰى تَعْلُوَ قَلْبَهُ فَذٰلِكَ الرَّانُ الَّذِيْ ذَكَرَ اللهُ فِيْ الْقُرْآنِ كَلَّا بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ ما كانُوا يَكْسِبُونَ

Sesungguhnya seorang hamba itu jika ia melakukan suatu dosa, maka akan ada setitik noda hitam di kalbunya. Jika ia bertaubat, berhenti melakukannya, dan beristighfar, maka kalbu tersebut akan kembali bersih. Jika ia kembali melakukannya, maka akan bertambah (noda hitam tadi), hingga melingkupi seluruh permukaannya. Inilah yang dimaksud dengan rayn yang disebutkan Allah dalam al-Qur'an, "Kallâ bal râna 'alâ qulûbihim mâ kânû yaksibûn".

Di sisi lain sejumlah sahabat, seperti Ḥudzayfah, dan *tâbi'în*, seperti Qatâdah, mengatakan bahwa *qalb* itu seperti genggaman tangan, yang akan mengepal dengan dosa; semakin banyak dosa, semakin mengepal, hingga tertutup.[139] Tokoh generasi salaf

lainnya, seperti Ibn ‘Abbâs dan Mujâhid, mengatakan bahwa *rayn* itu maknanya sama dengan *thab’*.[140]

Dalam tafsir yang bercorak rasional, al-Fakhr ar-Râzî mengatakan bahwa berulangnya perbuatan itu menyebabkan terbentuknya sifat yang melekat pada jiwa (*malakah nafsâniyyah*), demikian pula dengan berulangnya perbuatan dosa akan menyebabkan terbentuknya sifat yang melekat pada kalbu.[141] Ia menambahkan bahwa esensi dosa itu adalah segala hal yang menyibukkan seseorang dari Allah, dan itu merupakan sesuatu yang hitam dan gelap, sehingga akan membuat kalbu menjadi hitam dan gelap pula.[142]

Ibn ‘Âsyûr mengaitkan ayat ini dengan konteks pembicaraan di ayat sebelumnya, yaitu tentang tuduhan sebagian pihak bahwa al-Qur’an itu hanyalah dongeng kuno.[143] Dengan begitu ayat tentang *rayn* pada *qalb* itu berarti menjelaskan penyebab sesungguhnya dari mengapa mereka mengambil sikap menuduh seperti itu. Penjelasan serupa disampaikan oleh al-Fakhr ar-Râzî, Nawawiy al-Jâwî, dan Thabâthabâ'î.[144] Tokoh yang disebutkan terakhir ini menambahkan penjelasan terkait ayat kelima belas bahwa yang dimaksud dengan terhijab dari Tuhan di hari kiamat adalah tidak mendapatkan kedekatan dan posisi di sisi-Nya.[145]

Secara esoteris ‘Abdurrazzâq al-Kâsyânî menjelaskan bahwa keterhijaban dari Tuhan sebagai akibat dari *rayn* pada *qalb* adalah suatu kondisi yang menjadikan pemiliknya tidak bisa menerima cahaya dan tidak bisa kembali ke kondisi awal yang bersih—yang merupakan *fithrah*.[146]

Kedua, dalam al-Baqarah/2: 74 Allah swt berfirman:

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٧٤﴾

Kemudian setelah itu hatimu menjadi keras seperti batu, bahkan lebih keras lagi. Padahal di antara batu-batu itu sungguh ada yang mengalir sungai-sungai dari padanya dan di antaranya sungguh ada yang terbelah lalu keluarlah mata air dari padanya dan di antaranya sungguh ada yang meluncur jatuh, karena takut kepada Allah. Dan Allah sekali-sekali tidak lengah dari apa yang kamu kerjakan. (74)

Secara riwayat tidak banyak penjelasan terkait ayat ini. Komentar sejumlah tokoh salaf[147], seperti Ibn ‘Abbâs, Qatâdah,

dan Mujâhid—yang disebutkan dalam riwayat, tampak hanya mengulang pernyataan ayat itu sendiri.

Secara rasional al-Fakhr ar-Râzî dan al-Marâghi memberikan penjelasan penting yang intinya sebagai berikut.[148] Sesuatu yang sifat esensialnya bisa menerima suatu pengaruh, ketika ia secara aksidental menjadi tidak bisa menerima pengaruh tersebut, maka ia disebut menjadi keras dan membatu. Kalbu juga demikian. Ia pada dasarnya akan terpengaruh oleh berbagai dalil, ayat, dan pelajaran. Jika suatu waktu ia menjadi tidak terpengaruh oleh dalil, ayat, dan pelajaran, berarti ia disebut sebagai membatu.

Secara esoteris Ibn ʻAjâbah melihat dimensi *sulûk* (perjalanan spiritual) dalam ayat tersebut. Ia mengatakan bahwa adab yang buruk kepada guru spiritual akan menyebabkan kalbu membatu.[149] Ia menambahkan bahwa kalbu yang membatu itu memiliki beberapa ciri, yaitu: 1. Pandangan yang jumud; 2. Panjang angan; 3. Tidak bersedih dengan terlewatkannya ketaatan pada Allah dan keburukan yang menjadi konsekuensinya; 4. Tidak merasa senang dengan ketaatan pada Allah.[150] Ia juga mengatakan bahwa obatnya adalah: 1. Bersahabat dengan orang fakir yang banyak berzikir dan khusyuk; 2. Mendatangi majlis para *ʻârif kâmil* (orang yang telah meraik *ma'rifat* secara sempurna); 3. Rajin puasa; 4. Rajin solat malam; dan 5. Tunduk pada Allah yang Maha Hidup dan Kekal.[151]

Ketiga, dalam al-Ḥadîd/57: 16 Allah swt berfirman:

أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ
مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴿١٦﴾

Belumkah datang waktunya bagi orang-orang yang beriman, untuk tunduk hati mereka mengingat Allah dan kepada kebenaran yang telah turun (kepada mereka), dan janganlah mereka seperti orang-orang yang sebelumnya telah diturunkan Al Kitab kepadanya, kemudian berlalulah masa yang panjang atas mereka lalu hati mereka menjadi keras. Dan kebanyakan di antara mereka adalah orang-orang yang fasik. (16)

Cukup banyak riwayat yang menjelaskan ayat ini. Di antara riwayat yang penting adalah tentang teguran Rasulullah saw menggunakan ayat ini kepada para sahabat yang terlena dengan senda gurau hingga terlalu banyak tertawa. Contohnya adalah riwayat Ibn Mardûyah dari jalur ʻÂisyah ra yang berkata[152]:

خَرَجَ رَسُوْلُ اللهِ صَلّٰى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ عَلٰى نَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِهِ فِيْ الْمَسْجِدِ وَ هُمْ يَضْحَكُوْنَ فَسَحَبَ رِدَاءَهُ مُحْمَراًّ وَجْهُهُ فَقَالَ أَتَضْحَكُوْنَ وَ لَمْ يَأْتِكُمْ أَمَانٌ مِنْ رَّبِّكُمْ بِاَنَّهُ قَدْ غَفَرَ لَكُمْ وَ لَقَدْ أُنْزِلَ عَلٰى فِيْ ضَحِكِكُمْ آيَةٌ أَ لَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ قَالُوْا يَا رَسُوْلَ اللهِ فَمَا كَفَّارَةُ ذٰلِكَ قَالَ تَبْكُوْنَ قَدْرَ مَا ضَحِكْتُمْ

Rasulullah saw dalam kondisi marah mendatangi sekelompok sahabat yang sedang tertawa bersenda gurau di masjid, menarik jubahnya, kemudian bersabda, “Apakah kalian bisa tertawa padahal belum tentu Tuhan kalian mengampuni kalian. Untuk perilaku kalian (tertawa) ini Ia telah menurunkan ayat: alam ya'ni lilladzîna âmanû an takhsya’a qulûbuhum lidzikrillâh.” Para sahabat itu kemudian berkata, “Ya Rasulullah, apa kafarat bagi perilaku kami ini?” Beliau bersabda, “Menangislah dengan kadar kalian telah tertawa.”

Riwayat seperti ini mengindikasikan bahwa ayat tersebut tidak khusus bagi orang-orang fasik, sebagaimana yang tampak dari bunyi eksplisit ayat. Ini dengan asumsi bahwa para sahabat yang berkumpul di masjid tersebut bukanlah orang-orang fasik. Selain itu riwayat ini juga mengisyaratkan bahwa banyak tertawa dan senda gurau yang mengakibatkan membatunya kalbu jika berlalu masa yang panjang, itu penawarnya adalah dengan menangis sesuai kadarnya.

Secara rasional al-Fakhr ar-Râzî mengatakan bahwa ada dua pendapat tentang maksud dari orang-orang beriman pada ayat di atas: 1. Maksudnya adalah orang munafik, dengan kata lain tidak benar-benar beriman; dan 2. Maksudnya adalah orang yang benar-benar beriman.[153] Dengan pendapat pertama, ayat ini menjadi berbicara tentang khusyuk dalam zikir pada Allah dan kebenaran yang diturunkan-Nya sebagai sifat mukmin yang sesungguhnya. Kemudian dengan pendapat kedua, ayat ini menjadi berbicara bahwa khusyuk tersebut pada diri orang yang benar-benar beriman kadang bisa hilang.

Thabâthabâ'î tampaknya memilih sejalan dengan pandangan kedua. Ia mengatakan bahwa kalbu orang beriman itu kadang kehilangan khusyuk hingga berlarut-larut dan membatu.[154] Ia menambahkan bahwa yang dimaksud kyusyuk pada *qalb* adalah bahwa ia terpengaruh oleh keagungan dan keangkuhan Allah; dan yang dimaksud dengan zikir pada Allah segala sesuatu yang membuat kita ingat pada-Nya.[155]

Secara esoteris al-Qusyairî mengatakan bahwa *qaswah* pada *qalb* itu terjadi karena *syahwah* yang diikuti.[156] Ia juga mengatakan bahwa awalnya kejadian itu berupa sesuatu yang terbesit di benak, jika tidak dihindari maka akan menjadi pikiran, jika tidak dihindari maka akan jadi tekad, jika tidak dihindari maka akan jadi pelanggaran, jika terjadi berkali-kali maka akan menjadi kalbu yang membatu, setelah itu akan menjadi terkunci (*thab'*) dan berkarat (*rayn*).[157]

Tokoh tafsir esoteris lainnya, Mullâ Shadrâ, menekankan orang-orang khusus dari kalangan mukmin sebagai pihak yang diajak bicara oleh ayat di atas, sekalipun ia pada dasarnya memandang ayat ini bersifat umum.[158] Ia memberikan penekanan ini karena ia memandang bahwa biasanya orang-orang khusus itu (yaitu ulama yang buruk) adalah pihak yang paling dikecam keras oleh al-Qur'an dan hadis, dan ayat ini masuk dalam kategori ini.[159]

Keempat, dalam az-Zumar/39: 22 Allah swt berfirman:

أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ ۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ ۚ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٢﴾

Maka apakah orang-orang yang dibukakan Allah hatinya untuk (menerima) agama Islam lalu ia mendapat cahaya dari Tuhannya (sama dengan orang yang membatu hatinya)? Maka kecelakaan yang besarlah bagi mereka yang telah membatu hatinya untuk mengingat Allah. Mereka itu dalam kesesatan yang nyata. (22)

Secara eksplisit ayat ini membandingkan antara kondisi orang yang *shadr*-nya lapang pada Islam dengan kondisi orang yang *qalb*-nya membatu. As-Suyûthî menyampaikan empat riwayat tentang kondisi pertama yang disebutkan ayat di atas, dan lima riwayat tentang kondisi yang kedua.[160]

Salah satu riwayat terpenting tentang kondisi orang yang dadanya lapang pada Islam adalah yang disampaikan oleh Ibn Mardûyah dari jalur Ibn Mas'ûd ra, yang berkata:

تَلَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ هٰذِهِ الآيَةَ أَ فَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ فَهُوَ عَلى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْنَا يَا رَسُوْلَ اللهِ كَيْفَ انْشِرَاحُ صَدْرِهِ قَالَ إِذَا دَخَلَ النُّوْرُ الْقَلْبَ اِنْشَرَحَ وَ اِنْفَسَحَ قُلْنَا يَا رَسُوْلَ اللهِ فَمَا عَلَامَةُ ذٰلِكَ قَالَ اَلْإِنَابَةُ إِلَى دَارِ الْخُلُوْدِ وَ التَّجَافِيْ عَنْ دَارِ الْغُرُوْرِ وَ التَّأَهُّبُ لِلْمَوْتِ قَبْلَ نُزُوْلِ الْمَوْتِ

Rasulullah saw membacakan ayat: afaman syaraḥallâhu shadrahu li al-islâm fahuwa ‘alâ nûr min rabbih. Kemudian kami (para sahabat—penj.) berkata, “Ya Rasulullah, bagaimana dada bisa menjadi lapang?” Beliau bersabda, “Jika cahaya memasuki qalb, maka dada akan lapang dan luas.” Kamu berkata, “Ya Rasulullah, apa ciri-cirinya?” Beliau bersabda, “Kembali ke negeri keabadian, menjauhi negeri yang menipu, dan mempersiapkan diri menghadapi kematian sebelum ia benar-benar datang.”

Kemudian salah satu riwayat terpenting tentang kondisi orang yang kalbunya membatu adalah yang disampaikan oleh Ibn Mardûyah dari jalur ‘Aisyah ra, dari Rasulullah saw yang bersabda:

يُوَرِّثُ الْقَسْوَةَ فِيْ الْقَلْبِ ثَلَاثُ خِصَالٍ حُبُّ الطَّعَامِ وَ حُبُّ النَّوْمِ وَ حُبُّ الرَّاحَةِ

Ada tiga hal yang menyebabkan kalbu membatu: suka makan, suka tidur, dan suka istirahat.

Riwayat ini mengaitkan dada yang lapang dengan cahaya pada *qalb*, juga menyebutkan ciri-cirinya, sedangkan riwayat kedua menyebutkan tiga sebab kalbu yang membatu.

Dalam tafsir yang bercorak rasional, al-Fakhr ar-Râzî menjelaskan—minimal, dua poin penting.[161] Pertama, bahwa Allah swt menciptakan jiwa manusia dengan beragam sifat esensial, ada yang kuat kecenderungannya ke alam rohani, dan ada yang kuat kecenderungannya ke alam jismani. Ragam kondisi jiwa manusia ini bisa dibuktikan secara empiris. Kedua, ragam kondisi tersebut akan sangat mempengaruhi sikap masing-masing orang terhadap petunjuk Allah. Sehingga, bisa saja orang malah menjadi membatu kalbunya karena diberi banyak penjelasan dan dalil tentang suatu kebenaran.

Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa maksud orang yang Allah lapangkan dadanya pada Islam adalah orang yang secara sadar dan paham tunduk pada Allah, menerima perkataan yang benar dan tidak menolaknya, namun bukan dengan cara buta.[162] Ia juga menjelaskan bahwa ayat di atas mengisyaratkan bahwa *qaswah qalb* merupakan kosekuensi dari dada yang tidak lapang dan tidak mendapat cahaya.[163]

Secara esoteris Ibn ‘Ajîbah mengajukan penjelasan penting berikut.[164] bahwa orang yang dikehendaki oleh Allah untuk mendapat kebahagiaan, maka akan Ia lapangkan dadanya untuk

menerima dan mengikuti jalan kebahagiaan itu. Demikian pula, orang yang dikehendaki oleh Allah untuk menjadi seorang *waliy* akan Ia lapangkan dadanya untuk mengikuti tarekat orang-orang di *maqâm iḥsân*, menyertai mereka, dan berkhidmat pada mereka.

Al-Qusyairî juga secara esoteris menjelaskan bahwa cahaya dari Allah dalam *qalb* itu ada beragam: 1. *Nûr al-Lawâʿiḥ* dengan bintang ilmu; 2. *Nûr al-Lawâmi'* dengan kejelasan pemahaman; 3. *Nûr al-Muḥâdharah* dengan bertambahnya keyakinan; 4. *Nûr al-Mukâsyafah* dengan *tajallî* Sifat-Sifat Allah; 5. *Nûr al-Musyâhadah* dengan penampakan Zat-Nya; dan 6. *Anwâr ash-Shamadiyyah* dengan hakikat tauhid.[165]

F. Sempit dan Gelap: *Dhîq* dan *Zhulmah*

Kata kunci berikutnya yang terkait dengan konsep dasar gangguan jiwa dalam al-Qur'an adalah *dhîq*, *zhulmah*, dan sebagian derivasinya.

Secara akar makna, menurut Ibn Fâris materi kata *dhâd-yâʾ-qâf* memiliki satu akar makna, yaitu lawan dari lapang/luas.[166] Ia juga mengatakan bahwa materi kata *zhâʾ-lâm-mîm* memiliki dua akar makna, yaitu: 1. Lawan dari sinar atau cahaya—dengan bentuk kata: *zhulmah* (kata dasar singular), *zhulumât* (kata dasar plural), *zhalâm* (kata benda), dan berbagai derivasinya; 2. Menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya—dengan bentuk kata: *zhalama-yazhlimu* (kata kerja), *zhulm* (kata dasar), dan berbagai derivasinya.[167] Al-Mushthafawî memberikan penjelasan yang sama untuk akar makna dari materi kata *dhâd-yâʾ-qâf,* yaitu: lawan dari luas/lapang, dengan tambahan bahwa ia bersifat umum, mencakup hal-hal yang bersifat materi ataupun maknawi.[168] Terkait akar makna dari materi kata *zhâʾ-lâm-mîm* ia mengatakan bahwa akar maknanya ada satu, yaitu melalaikan hak, baik terkait diri sendiri, Tuhan, hewan, materi, imateri, ataupun rohani.[169] Namun demikian ia menjelaskan akar makna yang sama untuk bentuk kata *zhulmah*—seperti yang dijelaskan oleh Ibn Fâris, yaitu lawan dari sinar atau cahaya, tanpa menjelaskan bagaimana makna ini bisa berakar pada makna yang pertama.

Dalam konteks penggunaannya dalam al-Qur'an, ar-Râghib al-Isfahânî berkata bahwa kata *dhîq* itu berarti lawan dari lapang/luas, dan digunakan untuk menggambarkan kondisi fakir/miskin, kikir, sedih, lemah, dan yang semisalnya.[170] Tentang kata *zhulmah* ia berkata bahwa kata tersebut makna dasarnya adalah ketiadaan cahaya, kemudian digunakan pula untuk merujuk pada kejahilan, kemusyrikan, kefasikan, dan sebagainya.[171]

Secara kuantitas, kata *dhîq* dan derivasinya digunakan dalam al-Qur’an 13 kali dalam 12 ayat. Di sisi lain kata *zhalmah* dan derivasinya digunakan 26 kali dalam 24 ayat.[172]

Tabel IV.13. Kata *Zhalmah* dan Derivasinya dalam Al-Qur’an

No	***Shîghah***	Ayat	***Siyâq***	Catatan
1	أَظْلَمَ	Al-Baqarah/2: 20	Tentang perumpamaan kondisi orang munafik.	*zhulmah* di sini merujuk ke kondisi lingkungan yang gelap.
2	مُظْلِماً	Yûnus/10: 27	Tentang orang yang berbuat buruk, penduduk neraka.	*Zhulmah* di sini merujuk ke kondisi kegelapan malam.
3	مُظْلِمون	Yâsîn/36: 37	Tentang ayat-ayat di alam bagi orang yang mengingkari hari kebangkitan.	*Zhulmah* di sini merujuk ke kondisi orang di malam hari.
4	ظُلَماتٌ	Al-Baqarah/2: 17	Tentang permisalan kondisi orang munafik.	*Zhulmah* di sini merujuk ke kondisi lingkungan orang yang kehilangan cahaya.
5		Al-Baqarah/2: 19	Tentang permisalan kondisi orang munafik.	*Zhulmah* di sini merujuk ke kondisi lingkungan hujan lebat dipenuhi guntur.
6		AL-Baqarah/2: 257	Tentang wali orang beriman.	*Zhulmah* di sini merujuk ke kondisi orang kafir/sebelum mendapat petunjuk iman.
7		Al-Baqarah/2: 257	Tentang wali orang kafir.	*Zhulmah* di sini merujuk ke kondisi orang kafir/sebelum mendapat petunjuk iman.
8		Al-Maidah/5: 16	Tentang ahul kitab, rasul, kitab, *subul as-salâm*, *ridhwânullâh*, *shirâth mustaqîm*.	*Zhulmah* di sini merefer ke kondisi orang-orang sebelum mendapat petunjuk Allah, yaitu Rasul-Nya yang merupakan cahaya.
9		Al-An’âm/6: 1	Tentang dua realitas ciptaan Allah.	*Zhulmah* di sini merefer ke suatu jenis realitas.
10		Al-An’âm/6: 39	Tentang orang yang mendustakan ayat-ayat Allah	*Zhulmah* di sini merefer ke kondisi orang yang mendustakan ayat Allah, tuli, dan bisu, sesat, tidak mengikuti *shirât mustaqîm*.

11		Al-An’âm/6: 59	Secara umum tentang respons terhadap orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah.	*Zhulmah* di sini merefer ke kondisi bumi.
12		Al-An’âm/6: 63	Tentang kondisi yang memerlukan pertolongan di darat dan lautan. Secara umum tentang respons terhadap orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah.	*Zhulmah* di sini merefer ke kondisi di darat dan laut.
13		Al-An’âm/6: 97	Tentang respons kepada orang yang berbuat kedustaan atas nama Allah dan berdusta tentang penerimaan wahyu.	*Zhulmah* di sini merefer ke kondis darat dan laut.
14		Al-An’âm/6: 122	Tentang sejumlah perintah kepada orang-orang beriman.	Tampaknya *zhulmah* di sini merefer ke kondisi orang kafir yang merasa sedang melakukan kebaikan dan seperti kondisi orang mati.
15		Ar-Ra’d/13: 16	Tentang respons bagi orang musyrik.	*Zhulmah* di sini merefer ke realitas tertentu
16		Ibrâhîm/14: 1	Tentang *al-kitâb*.	*Zhulmah* di sini merefer ke situasi orang sebelum mendapat petunjuk dari *al-kitâb*.
17		Ibrâhîm/14: 5	Tentang tujuan diutusnya Musa as.	Zhulmah di sini merefer ke situasi orang sebelum mendapat petunjuk Musa.
18		Al-Anbiyâʿ/21: 87	Tentang kondisi Dzû an-nûn.	*Zhulmah* di sini merefer ke kondisi Dzû an-Nûn.
19	ظُلُمات	An-Nûr/24: 40	Tentang permisalan amal orang kafir.	Zhulumat di sini merefer ke kondisi dalam lautan.
20		idem	idem	Idem
21		An-Naml/27: 63	Tentang respons terhadap musyrikin: mana yang lebih baik: Allah atau para sekutu?	*Zhulmah* di sini merefer ke kondisi darat dan laut.
22		Al-Aḥzâb/33: 43	Tentang perintah kepada orang-orang beriman untuk berdzikir dan bertasbih pada Allah.	*Zhulmah* di sini merefer ke kondisi orang belum diberi *shalawât* (petunjuk) oleh Allah.

23	Fâthir/35: 20	Tentang realitas faqir manusia dan bahwa yang bisa diberi peringatan itu hanya orang tertentu, yaitu orang yang takut pada Tuhan dan menegakan shalat.	*Zhulmah* di sini kiasan bagi kondisi orang yang tidak bisa diberi peringatan.
24	Az-Zumar/39: 6	Tentang sifat-sifat Allah, dan respons bagi orang-orang musyrik.	*Zhulmah* di sini merefer ke kondisi proses penciptaan manusia dalam rahim ibu.
25	Al-Ḥadîd/57: 9	Tentang perintah untuk beriman dan berinfak.	*Zhulmah* di sini merefer ke kondisi orang sebelum mendapat peunjuk dari ayat yang jelas.
26	Ath-Thalâq/65: 11	Tentang peringatan yang telah diturunkan oleh Allah, yaitu rasul, tentang kondisi kaum yang mendustakan Allah dan Rasul.	*Zhulmah* di sini merefer ke kondisi orang sebelum beriman dan mendapat petunjuk dari Rasul.

Dilihat dari konteks pembicaraannya, ayat yang menggunakan kata *dhîq* atau derivasinya berbicara tentang kondisi diri atau dada berbagai pihak dalam menghadapi berbagai situasi, yaitu: fitnah, ejekan, makar, kekalahan dalam peperangan, pascatalak, musuh yang kuat dan tirani (Firaun), dan kekhawatiran tidak mampu melakukan sesuatu; juga termasuk berbicara tentang kondisi suatu tempat. Ayat-ayat tersebut juga merefer kondisi *dhîq* ke sejumlah pihak yang mengalaminya: 2 ayat (Hûd/11: 77; al-‘Ankabût/29: 33) merefer ke Nabi Lûth as; 1 ayat (at-Tawbah/9: 25) merefer ke pasukan Islam; 1 ayat (at-Tawbah/9: 117) merefer ke tiga sahabat yang tidak ikut perang; 4 ayat (al-Ḥijr/15: 97; an-Naḥl/16: 127; an-Naml/27: 70; Hûd/11: 12) merefer ke dada Rasulullah saw; 1 ayat (asy-Syu’arâʽ/26: 13) merefer ke dada Nabi Mûsâ as; 1 ayat (ath-Thalâq/65: 6) merefer ke diri para wanita yang ditalak; 1 ayat (al-An’âm/6: 125) merefer ke dada orang yang dikehendaki sesat oleh Allah; dan 1 ayat (al-Furqân/25: 13) merefer ke suatu tempat. Kenyataan bahwa kondisi *dhîq* tersebut dialami oleh para nabi, bahkan oleh Nabi Muḥammad saw, mengisyaratkan bahwa hal ini pada dasarnya bukanlah sesuatu yang negatif.

Di sisi lain ayat-ayat yang menggunakan kana zhalmah atau derivasinya membicarakan berbagai situasi dan beragam pihak yang mengalami, yaitu: 7 ayat (Al-Baqarah/2: 20; Yûnus/10: 27; Al-An’âm/6: 59; Al-An’âm/6: 63; Al-An’âm/6: 97; An-Nûr/24: 40; An-Naml/27: 63) merefer ke kondisi lingkungan baik di darat ataupun di laut; 1 ayat (Yâsîn/36: 37) merefer ke kondisi orang di malam hari; 2 ayat (Al-Baqarah/2: 17; Al-Baqarah/2: 19) merefer ke permisalan kondisi orang munafik; 7 ayat (AL-Baqarah/2: 257; Al-Maidah/5: 16; Ibrâhîm/14: 1; Ibrâhîm/14: 5; Al-Aḥzâb/33: 43; Ath-Thalâq/65: 11; Al-Ḥadîd/57: 9) merefer ke kondisi orang sebelum mendapat petunjuk dari Allah, kitab, atau para nabi dan rasul; 1 ayat (Az-Zumar/39: 6) tentang kondisi dalam rahim ibu; 1 ayat (Fâthir/35: 20) merefer ke kondisi orang yang tidak bisa diberi peringatan; 1 ayat (Al-Anbiyâʾ/21: 87) merefer ke kondisi Dzû an-Nûn; 1 ayat (Al-An’âm/6: 39) merefer ke kondisi orang yang mendustakan ayat Allah; 1 ayat (Al-An’âm/6: 122) merefer ke kondisi orang kafir yang merasa sedang berbuat kebaikan; dan 2 ayat (Al-An’âm/6: 1; Ar-Ra’d/13: 16) merefer ke suatu jenis realitas.

Tabel IV.14. Kata *Dhîq* dan Derivasinya dalam Al-Qur’an

No	*Shîghah*	Ayat	*Siyâq*	Catatan
1	ضَاقَ	Hûd/11: 77	Tentang para malaikat yang diutus kepada Ibrahim dan Luth.	*Dhîq* di sini merefer ke Nabi Luth as. *Dhîq* berarti khawatir, sedih, takut.
2		Al-‘Ankabût/29: 33	Tentang para malaikat yang diutus kepada Ibrahim dan Luth.	*Dhîq* di sini merefer ke Nabi Luth as. *Dhîq* berarti khawatir, sedih, takut.
3	ضاقتْ	At-Tawbah/9: 25	Tentang kondisi di perang Hunain.	*Dhîq* di sini merefer ke perasaan pasukan Islam, bumi terasa sempit.
4		At-Tawbah/9: 118	Tentang tiga orang sahabat yang tidak ikut berperang.	*Dhîq* di sini merefer ke perasaan tiga sahabat tentang bumi dan diri mereka.
5		ibid	ibid	Ibid
6	يَضِيقُ	Al-Ḥijr/15: 97	Tentang kondisi Nabi saw menghadapi fitnah-fitnah kaum yang menolak beliau.	*Dhîq* di sini merefer ke dada Nabi saw.
7		Asy-Syu’arâʾ/26: 13	Tentang doa Nabi Musa as.	*Dhîq* di sini merefer ke dada Nabi Musa as.

8	تُضَيِّقوا	Ath-Thalâq/65: 6	Tentang wanita yang ditalak.	*Dhîq* di sini merefer ke diri para wanita yang ditalak.
9	ضَيْق	An-Naḥl/16: 127	Tentang kondisi psikis Nabi saw menghadapi makar musuh beliau.	*Dhîq* di sini merefer ke dada Rasulullah saw.
10		An-Naml/27: 70	Tentang kondisi psikis Nabi saw menghadapi makar musuh beliau.	*Dhîq* di sini merefer ke dada Rasulullah saw.
11	ضَيِّق	Al-An’âm/6: 125	Tentang orang yang dikehendaki untuk sesat oleh Allah	*Dhîq* di sini merefer ke kondisi dada orang yang dikehendaki sesat oleh Allah.
12		Al-Furqân/25: 13	Tentang neraka dan penduduknya.	*Dhîq* di sini merefer ke tempat.
13	ضائق	Hûd/11: 12	Tentang kondisi diri Nabi saw dalam menghadapi tentangan para pengingkar.	*Dhîq* di sini merefer ke dada Nabi saw.

Dari sini tampak bahwa tidak semua ayat yang menggunakan kata *dhîq*, *zhalmah*, atau derivasinya relevan dengan kajian psikopatologi. Sebagian ayat tersebut merefer pada kondisi alam secara umum, suatu realitas secara global, atau tempat tertentu. Sebagian lainnya merefer ke kondisi psikis para nabi, yang merupakan teladan, sehingga tidak mungkin disebut kondisi psikopatologis. Sehingga, dua kelompok ayat tersebut bisa dikeluarkan dari pembahasan psikopatologi. Jika demikian, yang tersisa adalah 3 ayat yang menggunakan kata *dhîq* atau derivasinya, dan 13 ayat yang menggunakan kata *zhulmah* atau derivasinya. Totalnya menjadi 16 ayat.

Untuk mempermudah pembahasan, keenambelas ayat tersebut akan penulis kelompokan ke dalam tiga kategori berikut: 1. Ayat-ayat yang merefer pada kondisi orang sesat atau tidak bisa diberi peringatan; 2. Ayat-ayat yang merefer pada kondisi orang munafik atau kafir dalam beragam bentuk seperti: kebingungan/kebimbangan, mendustakan ayat Allah, atau merasa sedang berbuat kebaikan; 3. Ayat-ayat yang merefer pada kondisi orang sebelum mendapat petunjuk dari Allah, kitab, atau para nabi dan rasul.

Pertama, ayat-ayat yang merefer pada kondisi orang sesat atau tidak bisa diberi peringatan. Untuk kategori ini penulis mendapati dua ayat, yaitu Fâthir/35: 20—yang menggunakan bentuk plural dari kata *zhulmah*; dan al-An'âm/6: 125—yang menggunakan derivasi kata *dhîq*. Sebagai contoh kelompok ayat ini, kita bisa perhatikan firman Allah swt berikut.

فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا
يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾

Barangsiapa yang Allah menghendaki akan memberikan kepadanya petunjuk, niscaya Dia melapangkan dadanya untuk (memeluk agama) Islam. Dan barangsiapa yang dikehendaki Allah kesesatannya, niscaya Allah menjadikan dadanya sesak lagi sempit, seolah-olah ia sedang mendaki langit. Begitulah Allah menimpakan siksa kepada orang-orang yang tidak beriman. (al-An'âm/6: 125)

Secara eksplisit ayat ini mendeskripsikan orang yang dikehendaki sesat oleh Allah swt, yaitu dalam kondisi *dhîq* dan *ḥaraj*, seolah ia naik ke langit. Sebaliknya, ayat ini juga mendeskripsikan kondisi orang yang hendak diberi petunjuk oleh-Nya, yaitu *shadr* yang lapang kepada Islam.

Terkait ayat di atas ada riwayat yang disampaikan oleh Ibn Jarîr, Ibn Mardûyah, al-Ḥâkim, dan al-Bayhaqî, dari jalur Ibn Mas'ûd ra yang berkata bahwa ketika ayat tersebut diturunkan Rasulullah saw bersabda:[173]

إِذَا أَدْخَلَ اللهُ النُّوْرَ الْقَلْبَ اِنْشَرَحَ وَ انْفَسَحَ قَالُوْا فَهَلْ لِذٰلِكَ مِنْ آيَةٍ تُعْرَفُ بِهَا قَالَ الْإِنَابَةُ إِلٰى دَارِ
الْخُلُوْدِ وَ التَّجَافِيْ عَنْ دَارِ الْغُرُوْرِ وَ الْاِسْتِعْدَادُ لِلْمَوْتِ قَبْلَ نُزُوْلِ الْمَوْتِ

"Jika Allah memasukan cahaya ke dalam kalbu, maka (kalbu tersebut) akan menjadi lapang dan luas." Mereka (para sahabat--penj.) berkata, "Apakah itu ada ciri-cirinya?" Beliau bersabda, "Kembali ke negeri keabadian (akhirat—penj.), menghindari negeri tipuan (dunia—penj.), dan bersiap-siap menghadapi kematian sebelum kedatangannya."

Riwayat di sisi lain menuturkan beragam pandangan tentang makna *dhîq* dan *ḥaraj* pada ayat di atas. Sebagian tokoh, seperti Mujâhid dan as-Siddî, memandang bahwa maksudnya adalah dalam bentuk keraguan.[174] Sebagian tokoh lainnya, seperti

Qatâdah, memandang bahwa maksudnya adalah tertutupi syubhat.[175] Tokoh yang lain lagi, seperti Sa’îd ibn Jubayr, Ibn al-Jurayj, dan Ja’far ash-Shâdiq, mengatakan bahwa maksudnya adalah sangat sempit hingga tidak bisa dimasuki keimanan atau kebajikan.[176]

Dalam tafsir yang bercorak rasional, al-Fakhr ar-Râzî menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan lapang dan sempitnya dada atau kalbu adalah ketika munculnya pengetahuan, keyakinan, atau dugaan pada diri seseorang tentang kemaslahatan sesuatu, dalam konteks ini keimanan pada risalah Islam.[177]

Secara esoteris terkait ayat di atas Ibn ‘Ajîbah berkata bahwa orang yang dikehendaki oleh Allah untuk mendapat pentunjuk tentang rahasia tingkat khusus (*sirr al-khushûshiyyah*) dan cahaya kewalian (*nûr al-wilâyah*), maka Ia akan lapangkan dadanya untuk bisa memasuki jalan ke arah itu.[178] Sebaliknya, ia juga menjelaskan bahwa orang yang dikehendaki oleh-Nya untuk tersesat dari jalan tersebut, maka Ia akan jadikan dadanya sempit dan berat untuk menempuh jalan itu.[179]

Kedua, ayat-ayat yang merefer pada kondisi orang munafik atau kafir dalam beragam bentuk seperti: kebingungan/kebimbangan, mendustakan ayat Allah, atau merasa sedang berbuat kebaikan. Yang masuk dalam kategori ini ada empat ayat, yaitu al-Baqarah/2: 17, al-Baqarah/2: 19, al-An’âm/6: 39, dan al-An’âm/6: 122. Tiga ayat menggunakan bentuk plural dari kata *zhulmah,* dan satu ayat menggunakan derivasinya dalam bentuk kata kerja. Sebagai contoh kelompok ayat ini, kita bisa perhatikan firman Allah swt berikut.

أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ
زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Dan apakah orang yang sudah mati kemudian dia Kami hidupkan dan Kami berikan kepadanya cahaya yang terang, yang dengan cahaya itu dia dapat berjalan di tengah-tengah masyarakat manusia, serupa dengan orang yang keadaannya berada dalam gelap gulita yang sekali-kali tidak dapat keluar dari padanya? Demikianlah Kami jadikan orang yang kafir itu memandang baik apa yang telah mereka kerjakan. (al-An’âm/6: 122)

Bunyi eksplisit ayat ini mendeskripsikan perbandingan antara orang yang mati kemudian dihidupkan oleh suatu cahaya, dengan orang yang ada di dalam kegelapan dan tidak bisa keluar darinya.

Kemudian ayat di atas menegaskan bahwa yang terakhir ini adalah orang kafir yang mengalami *tazyîn* tentang apa yang mereka perbuat. Dengan kata lain, ayat di atas memberi isyarat tentang kaitan antara hidup, mati, cahaya, kegelapan, kekufuran, dan *tazyîn* perbuatan.

Sejumlah tokoh generasi salaf, seperti adh-Dhaḥḥâk, mengatakan bahwa ayat di atas merujuk pada dua tokoh, yaitu 'Umar ibn al-Khaththâb dan Abû Jahl ibn Hisyâm.[180] Tokoh salaf lainnya, seperti 'Ikrimah, mengatakan bahwa tokoh yang dirujuk oleh ayat di atas adalah 'Ammâr ibn Yâsir dan Abû Jahl ibn Hisyâm.[181] Tokoh salaf yang lain lagi, seperti Ibn 'Abbâs, Mujâhid, Qatâdah, dan as-Siddî, berpendapat bahwa ayat di atas merujuk ke sifat petunjuk (termasuk iman dan Islam) dan kesesatan (termasuk kafir dan syirik), bukan ke tokoh tertentu.[182] Di sisi lain, sejumlah riwayat dari para imam mazhab Syi'ah, seperti Muḥammad al-Bâqir dan Ja'far ash-Shâdiq, menambahkan poin keimaman dalam cakupan cahaya yang dimaksud oleh ayat di atas.[183]

Para penulis tafsir yang memiliki corak rasional, seperti al-Fakhr ar-Râzî, al-Marâghî, Ibn 'Âsyûr, dan Thabâthabâʽî, tampak lebih sejalan dengan pandangan ketiga di atas, yaitu dengan melihat kehidupan/cahaya yang dilawankan dengan kematian/kegelapan—yang disebutkan oleh ayat, sebagai kiasan tentang keimanan/ petunjuk/pengetahuan yang dilawankan dengan kekufuran/kesesatan/kejahilan.[184] Dengan sedikit perenungan, bagi penulis tampak cukup jelas bahwa memang seperti inilah maksud ayat di atas. Namun demikian, Thabâthabâʽî menambahkan makna yang lebih esoteris, yaitu bahwa insan ilahi itu meraih kehidupan abadi yang tidak putus dengan adanya kematian duniawi, di bawah pemeliharahan dari Allah swt, terjaga, tidak tersentuh candaan dan kesiasiaan, juga tidak tersentuh kesengsaraan dan kelelahan, tenggelam dalam cinta pada-Nya dan kebahagiaan dalam derajat yang dekat kepada-Nya.[185]

Masih dalam konteks makna esoteris ayat di atas, Ibn 'Ajîbah berkata bahwa rûḥ itu pada awalnya dalam kondisi fithrah yang memiliki ilmu dan pengakuan tentang Allah, kemudian dalam perjalannya ia bisa mati karena kekufuran, dosa, kejahatan, kelalaian, dan yang semisalnya; bisa juga hidup karena keimanan, taubat, zuhud, warak, dan semisalnya.[186] Penjelasan seperti ini juga senada dengan yang diajukan oleh al-Qusyairî.[187]

Ketiga, ayat-ayat yang merefer pada kondisi orang sebelum mendapat petunjuk dari Allah, kitab, atau para nabi dan rasul. Ada 7 ayat yang masuk dalam kategori ini, yaitu Al-Baqarah/2: 257;

Al-Maidah/5: 16; Ibrâhîm/14: 1; Ibrâhîm/14: 5; Al-Aḥzâb/33: 43; Ath-Thalâq/65: 11; dan Al-Ḥadîd/57: 9. Semuanya menggunakan kata *zhulmah* atau derivasinya. Untuk contoh kelompok ayat ini, kita bisa perhatikan firman Allah swt berikut.

الر ۚ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ
﴿١﴾ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَوَيْلٌ لِّلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴿٢﴾
الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا ۚ أُولَٰئِكَ فِي
ضَلَالٍ بَعِيدٍ ﴿٣﴾

Alif, laam raa. (Ini adalah) Kitab yang Kami turunkan kepadamu supaya kamu mengeluarkan manusia dari gelap gulita kepada cahaya terang benderang dengan izin Tuhan mereka, (yaitu) menuju jalan Tuhan Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji (1). Allah-lah yang memiliki segala apa yang di langit dan di bumi. Dan kecelakaanlah bagi orang-orang kafir karena siksaan yang sangat pedih (2), (yaitu) orang-orang yang lebih menyukai kehidupan dunia dari pada kehidupan akhirat, dan menghalang-halangi (manusia) dari jalan Allah dan menginginkan agar jalan Allah itu bengkok. Mereka itu berada dalam kesesatan yang jauh (3). (Ibrâhîm/14: 1-3)

Bunyi ayat di atas memberi isyarat tentang adanya kaitan antara sifat lebih cinta dunia dibanding akhirat, menghalangi dari jalan Allah, dan menghendakinya bengkok, dengan sifat kafir, kegelapan, cahaya, dan suatu kitab.

Secara riwayat tidak banyak keterangan terkait ayat di atas, selain komentar Qatâdah tentang makna kegelapan dan cahaya sebagai kesesatan dan petunjuk (ayat pertama); juga komentar Abû Mâlik bahwa makna *yastaḥibbûn* (ayat ketiga) adalah *yakhtârûn* (memilih).[188]

Dalam tafsir yang bercorak rasional, al-Fakhr ar-Râzî mengatakan bahwa dasar permisalan kegelapan untuk kekufuran, dan permisalan cahaya untuk keimanan dan petunjuk, adalah terkait kebingungan dan kejelasan jalan.[189] Ia juga menjelaskan bahwa maksud orang yang lebih menyukai kehidupan dunia dibanding akhirat adalah bahwa ia sama sekali tidak menyadari bahwa rasa lebih sukanya itu terhadap kehidupan dunia merupakan suatu persoalan; yang mengindikasikan bahwa ia adalah orang yang lalai dari kehidupan akhirat, kefanaan dunia, dan bahwa sifatnya itu adalah buruk.[190] Tokoh ahli tafsir yang bercorak

rasional lainnya, seperti Thabâthabâ'î, al-Marâghî, dan Ibn Âsyûr, juga memberikan penjelasan yang senada.[191]

Secara esoteris Ibn 'Ajîbah menjelaskan makna kegelapan dan cahaya dengan ragam keduanya, yaitu: gelapnya kekufuran dan cahaya iman, gelapnya kejahilan/taklid dan cahaya ilmu/hakikat, gelapnya dosa/kemaksiatan dan cahaya taubat/istikamah, gelapnya kelalaian dan cahaya kesadaran/mujahadah, gelapnya *syahawât* dan cahaya zuhud, gelapnya melihat akibat dan cahaya menyaksikan sebab, gelapnya karamah/kenikmatan ibadah dan cahaya menyaksikan Tuhan, juga gelapnya penglihatan terhadap alam inderawi yang zahir dan terangnya alam rahasia yang batin.[192] Penjelasan yang senada juga diberikan oleh al-Qusyairî.[193]

---

[1] Muḥammad Zakiy Muḥammad Khidhr, "Mu'jam Kalimât al-Qur'ân al-Karîm", dalam <http://www.al-mishkat.com/words/>. Diakses pada 18 Agustus 2017.

[2] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2009, hal. 765.

[3] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ..., hal. 765.

[4] Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mishriyyah, *Mu'jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: al-Idârah al-'Âmah li al-Mu'jamât wa Iḥyâ' at-Turâts, 1989, hal. 1041.

[5] Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Vol. V, Beirut: Dâr al-Fikr, 1979, hal. 311.

[6] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. XI, Tehera: Markaz Nasyr 'Allâmah al-Mushthafawî, 1389 HS., hal. 81-82.

[7] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. XI, ..., hal. 82.

[8] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. XI, ..., hal. 82.

[9] Muḥammad ibn Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Ây al-Qur'ân*, Vol.VI, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1412 H, hal. 181 (Berikutnya akan disebut: Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*); Jalâluddîn 'Abdurraḥmân as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Vol. II, Qum: Maktabah Ayatullah al-Mar'asyi an-Najafî, 1400 H, hal. 292 (Berikutnya akan disebut Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*); Al-Faydh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfî*, Vol. II, Teheran: Maktabah ash-Shadr, 1379 H.S, hal. 42.

[10] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. II, Kairo: Ḥasan 'Abbâs Zakiy, 1999, hal. 50; Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. VI, Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabiy, 1946, hal. 138; Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Vol. III, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, hal. 121; Ibn 'Âsyûr, *at-Taḥrir wa at-Tanwîr*, Vol. V, Tunis: ad-Dâr at-Tûnisiyyah li an-Nasyr, 1984, hal. 132; Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. VI, hal. 181; al-Fadhl ibn al-Ḥasan ath-Thabarsî, *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. III, Teheran: Mansyûrât Nâshir Khasru, 1413 H, hal. 320 (Berikutnya akan disebut: Thabarsî, *Majma' al-Bayân*; Nâshir Makârim asy-Syirâzî, *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillah al-Munazzal*, Vol. IV, Qum: Manyurat Madrasah Imam 'Ali, 1421 H, hal. 36-39 (Berikutnya akan disebut: Makârim asy-Syirâzî, *al-Amtsal*); al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, Vol. XII, Beirut: Dâr Iḥyâ' at-Turâts al-'Arabî, 1420 H, hal. 376.

---

[11] Nawawî al-Jâwî, *Marâḥ al-Labîd*, Vol. I, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, hal. 275.

[12] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. II, ..., hal. 50; Abû al-Qâsim al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârât*, Vol. I, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007, hal. 431.

[13] Sayyid Muḥammad Ḥusein ath- Thabâthâba'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. XVIII, Qum: Mu'assasah an-Naysr al-Islâmî, 1417 H, hal. 287 (Berikutnya akan disebut: Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*).

[14] Sayyid Maḥmûd al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa as-Sab' al-Ma'ânî*, Vol. XI, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H, hal. 157 (Berikutnya akan disebut, al-Âlûsî, *Rûḥ al-Ma'ânî*); al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. XXI, ..., hal. 141.

[15] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. XXI, ..., hal. 86.

[16] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. XXI, ..., hal. 86.

[17] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. XXI, ..., hal. 86.

[18] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. IV, ..., hal. 416.

[19] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. II, ..., hal. 339.

[20] Muḥyiddîn Ibn 'Arabi, *Raḥmah min ar-Raḥmân*, Vol. I, ..., hal. 66.

[21] Rûzbehân Baqliy, *'Arâ'is al-Bayân fî Ḥaqâ'iq al-Qur'ân*, Vol. I, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008, hal. 30.

[22] Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VI, ..., hal. 386-388.

[23] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. I, ..., hal. 78.

[24] Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Vol. I, Qum: Intisyârât Baydâr, 1413 H, hal. 396-398.

[25] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. IV, ..., hal. 397; Vol. V, ..., hal. 334.

[26] Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Vol. III, ..., hal. 41.

[27] Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Vol. III, ..., hal. 118.

[28] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ..., hal. 388-389.

[29] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ..., hal. 437.

[30] Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XV, ..., hal. 351.

[31] Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XV, ..., hal. 351.

[32] Makârim asy-Syirâzî, *al-Amtsal*, Vol. XII, ..., hal. 12.

[33] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXIV, ..., hal. 542.

[34] Ibn 'Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol. XIX, ..., hal. 221-222.

[35] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. XIX, ..., hal. 82.

[36] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. IV, ..., hal. 174.

[37] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. IV, ..., hal. 174.

[38] Ibn 'Arabî (al-Kâsyânî), *Tafsîr Ibn 'Arabî*, Vol. II, ..., hal. 103.

[39] Ibn 'Arabî (al-Kâsyânî), *Tafsîr Ibn 'Arabî*, Vol. II, ..., hal. 179.

[40] Ibn 'Arabî (al-Kâsyânî), *Tafsîr Ibn 'Arabî*, Vol. II, ..., hal. 179.

[41] Al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârât*, Vol. III, ..., hal. 228; Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. IV, ..., hal. 591.

[42] Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XI, ..., hal. 104.

[43] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XVIII, ..., hal. 430.

[44] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. XII, ..., hal. 99.

[45] Jalâluddîn asy-Suyḥthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. IV, ..., hal. 10.

[46] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XX, ..., hal. 97; Jalâluddîn asy-Suyḥthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. IV, ..., hal. 306-307; Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. XVI, ..., hal. 152.

[47] Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. III, ..., hal. 417; Al-Qusyairî, *Lathâʾif al-Isyârât*, Vol. II, ..., hal. 475.

[48] Thabâthabâʾî, *al-Mîzân*, Vol. VII, ..., hal. 362; Makârim asy-Syirâzî, *al-Amtsal*, Vol. IV, ..., hal. 474.

[49] Thabarsî, *Majma' al-Bayân*, Vol. IV, ..., hal. 573; Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. VIII, ..., hal. 33; Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qurʾân al-ʻAzhîm*, Vol. III, ..., hal. 310.

[50] Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. VIII, ..., hal. 44.

[51] Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. II, ..., hal. 176.

[52] Al-Qusyairî, *Lathâʾif al-Isyârât*, Vol. I, ..., hal. 505.

[53] Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Vol. III, ..., hal. 40-41.

[54] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurʾân*, Vol. IV, ..., hal. 392.

[55] Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Vol. III, ..., hal. 412.

[56] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurʾân*, Vol. VII, ..., hal. 96.

[57] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurʾân*, ..., hal. 387, 520-521.

[58] Muḥammad Zakiy Muḥammad Khidhr, "Mu'jam Kalimât al-Qurʾân al-Karîm", dalam <http://www.al-mishkat.com/words/>. Diakses pada 22 Agustus 2017.

[59] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. XXVII, ..., hal. 34.

[60] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. XXVII, ..., hal. 34; al-Faydh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfî*, Vol. V, ..., hal. 92.

[61] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXVIII, ..., hal. 246; Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. XXVII, ..., hal. 49; Nawawiy al-Jâwî, *Marâḥ al-Labîd*, Vol. II, ..., hal. 465.

[62] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXVIII, ..., hal. 246.

[63] Thabâthabâʾî, *al-Mîzân*, Vol. XIX, ..., hal. 32; Ibn ʻÂsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol. XXVII, ..., hal. 107.

[64] Thabâthabâʾî, *al-Mîzân*, Vol. XIX, ..., hal. 32.

[65] Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. V, ..., hal. 504.

[66] Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. V, ..., hal. 504.

[67] Ibn ʻArabî (ʻAbdurrazzâq al-Kâsyânî), *Tafsîr Ibn ʻArabî*, Vol. II, ..., hal. 249.

[68] As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. II, ..., hal. 9. Salah satu riwayat tentang doa di atas adalah yang dibawakan oleh at-Tirmidzî dari Ummu Salamah ra.. Lihat: Muḥammad ibn ʻÎsâ at-Tirmidzî, *Sunan at-Tirmidzî*, Vol. IV, Beirut: Dâr Iḥyâʾ at-Turâts al-ʻArabî, t.thn, hal. 448, Hadis no. 2140, *Kitâb al-Qadar*.

[69] Al-Faydh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfî*, Vol. I, ..., hal. 320.

[70] Thabâthabâʾî, *al-Mîzân*, Vol. III, ..., hal. 30; Ibn ʻÂsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol. III, ..., hal. 30; Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. III, ..., hal. 103

[71] Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. I, ..., hal. 326.

[72] Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. I, ..., hal. 326.

[73] Ibn ʻArabî (ʻAbdurrazzâq al-Kâsyânî), *Tafsîr Ibn ʻArabî*, Vol. I, ..., hal. 417.

[74] As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. VI, ..., hal. 369.

[75] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXXII, ..., hal. 220.

[76] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXXII, ..., hal. 220.

[77] Thabâthabâʾî, *al-Mîzân*, Vol. XX, ..., hal. 325.

[78] Ibn ʻArabî (ʻAbdurrazzâq al-Kâsyânî), *Tafsîr Ibn ʻArabî*, Vol. II, ..., hal. 445.

[79] Ibn Jarîr, *Jâmi’ al-Bayân*, Vol. I, ..., hal. 105; as-Suyûthî, ad-Durr al-Mantsûr, Vol. I, ..., hal. 31.

[80] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. II, ..., hal. 311; Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. I, ..., hal. 56.

[81] Ibn ‘Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol. I, ..., hal. 292.

[82] Ibn ‘Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. I, ..., hal. 83.

[83] Abû al-Qâsim al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârât*, Vol. I, ..., hal. 65.

[84] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XVII, ..., hal. 219; Thabâthabâʾî, *al-Mîzân*, Vol. X, ..., hal. 22; Ibn ‘Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol. XI, ..., hal. 31-32; Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. XI, ..., hal. 74.

[85] Ibn ‘Arabî (‘Abdurrazzâq al-Kâsyânî), *Tafsîr Ibn ‘Arabî*, Vol. I, ..., hal. 280.

[86] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. III, ..., hal. 27.

[87] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. VII, ..., hal. 68.

[88] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. IX, ..., hal. 334.

[89] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. X, ..., hal. 136.

[90] Ibn Fâris, *Mu’jam Maqâyîs al-Lughah*, Vol. II, ..., hal. 245; Vol. III, ..., hal. 438; Vol. V, hal. 112; Vol. V, hal. 123.

[91] Ar-Râghib al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ..., hal. 274-275, 515, 679-680, dan 726-727.

[92] Muḥammad Zakiy Muḥammad Khidhr, “Mu’jam Kalimât al-Qurʾân al-Karîm”, dalam <http://www.al-mishkat.com/words/>. Diakses pada 27 Agustus 2017.

[93] Ibn Jarîr, *Jâmi’ al-Bayân*, Vol. XXVI, ..., hal. 37.

[94] Ibn Jarîr, *Jâmi’ al-Bayân*, Vol. XXVI, ..., hal. 37; Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. VI, ..., hal. 66; al-Faydh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfî*, Vol. V, ..., hal. 28; Abû Syujâ’ ad-Daylamî, *al-Firdaws bi Ma'tsûr al-Khithâb*, Vol. IV, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986, hal. 14, riwayat no. 6040.

[95] Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. VI, ..., hal. 66; Abû Syujâ’ ad-Daylamî, *al-Firdaws bi Ma'tsûr al-Khithâb*, Vol. V, ..., hal. 448-449, hadis no. 8701.

[96] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXVIII, ..., hal. 56.

[97] Ibn ‘Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol. XXVI, ..., hal. 96.

[98] Ibn ‘Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol. XXVI, ..., hal. 96.

[99] Aḥmad ibn Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. XXVI, ..., hal. 70.

[100] Nawawiy al-Jâwî, *Marâḥ al-Labîd*, Vol. II, ..., hal. 419.

[101] Ibn ‘Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. V, ..., hal. 373.

[102] Ibn ‘Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. V, ..., hal. 373.

[103] Ibn ‘Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. V, ..., hal. 373.

[104] Abû al-Qâsim al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârât*, Vol. III, ..., hal. 413.

[105] Ibn Jarîr, *Jâmi’ al-Bayân*, Vol. XXIV, ..., hal. 42.

[106] Ibn Jarîr, *Jâmi’ al-Bayân*, Vol. XXIV, ..., hal. 42.

[107] Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. V, ..., hal. 351.

[108] Thabâthabâʾî, *al-Mîzân*, Vol. XVII, ..., hal. 331.

[109] Thabâthabâʾî, *al-Mîzân*, Vol. XVII, ..., hal. 331.

[110] Thabâthabâʾî, *al-Mîzân*, Vol. XVII, ..., hal. 331.

[111] Ibn ‘Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol. XXIV, ..., hal. 195.

[112] Ibn ‘Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol. XXIV, ..., hal. 195.

---

[113] Aḥmad ibn Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. XXIV, ..., hal. 70.

[114] Aḥmad ibn Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. XXIV, ..., hal. 70.

[115] Nawawiy al-Jâwî, *Marâḥ al-Labîd*, Vol. II, ..., hal. 349.

[116] Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. V, ..., hal. 133.

[117] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. VII, ..., hal. 124; Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr,* Vol. III, ..., hal. 12.

[118] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. VII, ..., hal. 124; Jalâluddîn as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. III, ..., hal. 12.

[119] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. VII, ..., hal. 125.

[120] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XII, ..., hal. 536.

[121] Thabâthabâʽî, *al-Mîzân*, Vol. VII, ..., hal. 94.

[122] Thabâthabâʽî, *al-Mîzân*, Vol. VII, ..., hal. 94.

[123] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. XXV, ..., hal. 91.

[124] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXVII, ..., hal. 678.

[125] Thabâthabâʽî, *al-Mîzân*, Vol. XVIII, ..., hal. 174.

[126] Thabâthabâʽî, *al-Mîzân*, Vol. XVIII, ..., hal. 174.

[127] Ibn ʻÂsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol. XXV, ..., hal. 377.

[128] Nawawiy al-Jâwî, *Marâḥ al-Labîd*, Vol. II, ..., hal. 402.

[129] Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. V, ..., hal. 312.

[130] Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. V, ..., hal. 312.

[131] Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Vol. II, ..., hal. 470.

[132] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. IV, ..., hal. 313.

[133] Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Vol. V, ..., hal. 87; Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Vol. IX, ..., hal. 295.

[134] Ar-Râghib al-Isfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ..., hal. 373.

[135] Ar-Râghib al-Isfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ..., hal. 671.

[136] Muḥammad Zakiy Muḥammad Khidhr, "Mu'jam Kalimât al-Qurʽân al-Karîm", dalam <http://www.al-mishkat.com/words/>. Diakses pada 10 September 2017.

[137] Al-Faydh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfî*, Vol. V, ..., hal. 300.

[138] As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. VI, ..., hal. 326; al-Ḥâkim an-Naysaburî, *al-Mustadrak 'alâ ash-Shaḥîḥayn*, Vol. VI, hal. 45, hadis no. 6, *Kitâb al-Îmân*; Vol. II, hal. 562, hadis no. 3908, *Tafsîr Sûrah al-Muthaffifîn*; Abû ʻAbdillâh al-Qazwînî, *Sunan Ibn Mâjah*, Vol. II, Beirut: Dâr al-Fikr, t.thn., hal. 1418, hadis no. 4244, *Bâb Dzikr adz-Dzunûb*; Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imâm Aḥmad ibn Ḥanbal*, Vol. II, Kairo: Muʽassasah al-Qurthubah, t.thn, hal. 297, hadis no. 7939, *Musnad Abî Hurayrah*.

[139] As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. VI, ..., hal. 326; Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. III, ..., hal. 63-64.

[140] As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. VI, ..., hal. 326.

[141] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXXI, ..., hal. 88.

[142] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXXI, ..., hal. 88.

[143] Ibn Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol. XXX, ..., hal. 178.

[144] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXXI, ..., hal. 88; Thabâthabâʽî, *al-Mîzân*, ..., Vol. XX, hal. 234; Nawawy al-Jâwî, *Marâḥ al-Labîd*, Vol. II, ..., hal. 216.

[145] Thabâthabâʽî, *al-Mîzân*, Vol. XX, hal. 234.

[146] Muḥyiddîn Ibn ʻArabî (ʻAbdurrazzâq al-Kâsyânî), *Tafsîr Ibn ʻArabî*, Vol. II, ..., hal. 415.

[147] As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. I, ..., hal. 81.

[148] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. III, ..., hal. 557; Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. I, ..., hal. 147.

[149] Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. I, ..., hal. 122.

[150] Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. I, ..., hal. 122.

[151] Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. I, ..., hal. 122.

[152] As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol.VI, ..., hal. 175.

[153] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXIX, ..., hal. 461.

[154] Thabâthabâʾî, *al-Mîzân*, Vol. XIX, ..., hal. 161.

[155] Thabâthabâʾî, *al-Mîzân*, Vol. XIX, ..., hal. 161.

[156] Abû al-Qâsim al-Qusyairî, *Lathâʾif al-Isyârât*, Vol. III, ..., hal. 539.

[157] Abû al-Qâsim al-Qusyairî, *Lathâʾif al-Isyârât*, Vol. III, ..., hal. 539.

[158] Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurʾân al-Karîm*, Vol. VI, ..., hal. 208-209.

[159] Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qurʾân al-Karîm*, Vol. VI, ..., hal. 208-209.

[160] As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. V, ..., hal. 325.

[161] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXVI, ..., hal. 441.

[162] Thabâthabâʾî, *al-Mîzân*, Vol. XVII, ..., hal. 255.

[163] Thabâthabâʾî, *al-Mîzân*, Vol. XVII, ..., hal. 255.

[164] Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. V, ..., hal. 69.

[165] Abû al-Qâsim al-Qusyairî, *Lathâʾif al-Isyârât*, Vol. III, ..., hal. 277.

[166] Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Vol. III, ..., hal. 383.

[167] Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Vol. III, ..., hal. 468.

[168] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurʾân*, Vol. VII, ..., hal. 64.

[169] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qurʾân*, Vol. VII, ..., hal. 205-206 dan 209-210.

[170] Ar-Râghib al-Isfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurʾân*, ..., hal. 513-514..

[171] Ar-Râghib al-Isfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qurʾân*, ..., hal. 537.

[172] Muḥammad Zakiy Muḥammad Khidhr, "Mu'jam Kalimât al-Qurʿân al-Karîm", dalam <http://www.al-mishkat.com/words/>. Diakses pada 14 September 2017.

[173] As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. III, ..., hal. 45; Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. VIII, ..., hal. 21; al-Bayhaqî, *Syu'ab al-Îmân*, Vol. VII, hal. 352, hadis no. 10552, *Bâb fî az-Zuhd wa Qashr al-ʻAmal*; al-Ḥâkim an-Naysabûrî, *al-Mustadrak ʻalâ ash-Shaḥîḥayn*, Vol. IV, hal. 346, hadis no. 7863, *Kitâb ar-Raqâq*.

[174] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. VIII, ..., hal. 22; As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. III, ..., hal. 45.

[175] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. VIII, ..., hal. 22; As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. III, ..., hal. 45.

[176] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. VIII, ..., hal. 22; As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. III, ..., hal. 45; al-Faydh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfî*, Vol. II, ..., hal. 157.

[177] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XIII, ..., hal. 138.

[178] Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. II, ..., hal. 169.

[179] Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. II, ..., hal. 169.

[180] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. VIII, ..., hal. 18; As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. III, ..., hal. 44.

[181] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. VIII, ..., hal. 18; As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. III, ..., hal. 44.

[182] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. VIII, ..., hal. 18; As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. III, ..., hal. 44.

[183] Al-Faydh al-Kâsyânî, *Tafsîr ash-Shâfî*, Vol. II, ..., hal. 154.

[184] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XIII, ..., hal. 132; Ibn ʻÂsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol.VII, ..., hal 34-36 ; Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. VIII, ..., hal. 19; Thabâthabâʿî, *al-Mîzân*, Vol. VII, ..., hal. 337-339.

[185] Thabâthabâʿî, *al-Mîzân*, Vol. VII, ..., hal. 337.

[186] Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. II, ..., hal. 166.

[187] Abû al-Qâsim al-Qusyairî, *Lathâʾif al-Isyârât*, Vol. I, ..., hal. 498.

[188] As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. IV, ..., hal. 69; Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. XIII, ..., hal. 121-122.

[189] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XIX, ..., hal. 61.

[190] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XIX, ..., hal. 61.

[191] Ibn ʻÂsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol.XII, ..., hal 215-219 ; Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. XIII, ..., hal. 126; Thabâthabâʿî, *al-Mîzân*, Vol. XII, ..., hal. 7-8.

[192] Ibn ʻAjîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. III, ..., hal. 42.

[193] Abû al-Qâsim al-Qusyairî, *Lathâʾif al-Isyârât*, Vol. II, ..., hal. 239.

BAB V

FORMULASI FONDASI PSIKOPATOLOGI ISLAM

Di bagian ini penulis akan menjelaskan suatu teori umum tentang fondasi psikopatologi Islam yang didasarkan pada tafsir tentang ayat-ayat terkait gangguan jiwa. Karena para tokoh telah mengajukan bentuk tertentu dari formulasi seperti ini—yang hemat penulis masih perlu disempurnakan, maka apa yang akan penulis jelaskan ini bisa juga disebut sebagai formulasi. Untuk itu penulis akan membagi penjelasannya ke dalam empat divisi. Pertama, konteks umum narasi al-Qur'an terkait gangguan jiwa. Kedua, asumsi dasar tentang manusia, gangguan jiwa, dan faktor penyebabnya. Ketiga, asumsi tentang struktur dasar psikopatologi Islam sebagai suatu disiplin ilmu. Keempat, psikopatologi Qur'ani sebagai suatu varian bentuk psikopatologi Islam yang menginduk pada ilmu tafsir.

A. Konteks Umum Penjelasan Al-Qur'an tentang Gangguan Jiwa

Penjelasan di bab keempat tentang konsep gangguan jiwa dalam al-Qur'an memberikan kesan umum bahwa ia tidak relevan dengan diskursus konsep gangguan jiwa seperti yang telah dijelaskan di bab kedua. al-Qur'an tidak membicarakan berbagai hal yang menjadi perhatian para filsuf, psikolog, atau psikiater tentang konsep gangguan jiwa, baik yang bersifat subjektif, medis, statistis, normatif, ataupun biologis. al-Qur'an lebih membidik pembicaraan tentang ketuhanan, hakikat hidup di dunia dan akhirat, risalah agama, iman, kufur, syirik, dan semisalnya. Sehingga, tampaknya mengajukan konsep Qur'ani tentang gangguan jiwa ke dalam diskursus tersebut terasa terlalu

dipaksakan. Di satu sisi problem seperti ini sebenarnya bersifat umum mencakup berbagai topik yang mengaitkan narasi al-Qur'an dengan pembahasan berbagai disiplin ilmu, khususnya yang bersifat saintifik atau filosofis. Namun di sisi lain, sejauh apa pun relevansinya dengan diskursus saintifik-filosofis yang ada, ini tidak berarti bahwa konsep Qur'ani itu sama sekali tidak memiliki ruang dalam diskursus ilmiah.

Untuk memperjelas hal ini lebih jauh, di bagian ini penulis akan membahas tiga hal. Pertama, tentang relasi al-Qur'an dengan disiplin ilmu saintifik atau filosofis. Kedua, tentang tujuan-tujuan utama risalah Islam. Ketiga, tentang posisi konsep al-Qur'an tentang gangguan jiwa dalam kerangka relasi dan tujuan utama yang dijelaskan di dua poin sebelumnya.

1. Relasi Al-Qur'an dengan Disiplin Ilmu Saintifik atau Filosofis

Dalam pembahasan tentang tafsir ilmi, para pakar berbeda pandangan tentang keabsahan jenis tafsir seperti ini. Ada yang mendukung penuh, ada menolak penuh, dan ada yang mendukung dengan perincian tertentu. Menurut 'Alî Rezhâ'î Ishfahânî di antara tokoh utama yang mendukung penuh tafsir ilmi adalah Ibn Sînâ, Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, al-Fakhr ar-Râzî, az-Zarkasyî, as-Suyûthî, al-Majlisî, Mullâ Shadrâ, Aḥmad Khân, dan Thanthâwî al-Jawharî; kemudian di antara tokoh utama penolaknya adalah asy-Syâthibî, Maḥmûd Syaltût, dan Muḥammad Ḥusayn adz-Dzahabî; di sisi lain di antara tokoh utama pendukung dengan perincian tertentu adalah Sayyid Quthb, al-Marâghî, Thabâthabâ'î, Makârim asy-Syirâzî, Muḥammad Hâdî Ma'rifat, dan Ja'far as-Subḥânî.[1] 'Alî Rezhâ'î Ishfahânî sendiri mengambil posisi ketiga, yaitu dengan membedakan tafsir ilmi ke dalam tiga kategori: 1. Menerapkan (*tathbîq*) konsep-konsep sains sebagai makna-makna al-Qur'an; 2. Menggali konsep-konsep sains dari al-Qur'an; 3. Menggunakan konsep-konsep saintifik (yang pasti benar) dalam membantu memahami dan menjelaskan isyarat-isyarat ilmiah dalam al-Qur'an.[2] Ia kemudian mengatakan bahwa bentuk tafsir *ilmi* yang sah hanyalah yang masuk dalam kategori ketiga, sedangkan dua kategori sebelumnya tidak bisa diterima.

Dalam konteks pembicaraan kita, bentuk tafsir ilmi yang relevan adalah bentuk kedua, yaitu menggali konsep-konsep saintifik dari al-Qur'an. Salah satu tokoh yang sering disebut sebagai pendukung bentuk tafsir ilmi seperti ini, Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, mengatakan bahwa semua ilmu itu merupakan cabang atau tidak keluar dari al-Qur'an.[3] Ia mencontohkan bahwa ketika Allah swt berfirman dalam al-Qur'an:

يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾

Hai manusia, apakah yang telah memperdayakan kamu (berbuat durhaka) terhadap Tuhanmu Yang Maha Pemurah. (6) Yang telah menciptakan kamu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikan (susunan tubuh)mu seimbang, (7) dalam bentuk apa saja yang Dia kehendaki, Dia menyusun tubuhmu. (8) (al-Infithâr/82: 6-8)

Atau ketika Allah swt berfirman:

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٧٢﴾

(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat: "Sesungguhnya Aku akan menciptakan manusia dari tanah". (71) Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan kepadanya roh (ciptaan)Ku; maka hendaklah kamu tersungkur dengan bersujud kepadanya". (72) (Shâd/38: 71-72)

Menurut al-Ghazâlî, ketika membaca ayat-ayat tersebut orang tidak akan bisa benar-benar memahaminya kecuali jika ia memiliki ilmu bedah untuk kelompok ayat pertama dan ilmu esoteris untuk kelompok ayat yang kedua.[4]

Tokoh klasik lainnya yang sering disebut sebagai pendukung tafsir ilmi, as-Suyûthî, menegaskan bahwa al-Qur’an itu mencakup semua ilmu pengetahuan. Ia berargumen dengan sejumlah ayat al-Qur’an yang menyatakan bahwa di dalamnya ada penjelasan terhadap segala sesuatu atau tak satu hal pun luput darinya.[5] Misalnya dua ayat berikut.

وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾

Dan tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat (juga) seperti kamu. Tiadalah Kami alpakan sesuatu pun dalam Al-Kitab, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan. (38) (al-An’âm/6: 38)

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾

(Dan ingatlah) akan hari (ketika) Kami bangkitkan pada tiap-tiap umat seorang saksi atas mereka dari mereka sendiri dan Kami datangkan kamu (Muhammad) menjadi saksi atas seluruh umat manusia. Dan Kami turunkan kepadamu Al Kitab (Al Quran) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri. (89) (an-Naḥl/16: 89)

Ia juga berargumen dengan riwayat yang disampaikan oleh Ibn Abî Ḥâtim (w. 327 H/938 M) melalui jalur Ibn Mas'ûd ra yang berkata[6]:

أُنْزِلَ فِيْ الْقُرْآنِ كُلُّ عِلْمٍ وَبُيِّنَ فِيْهِ كُلُّ شَيْءٍ وَلٰكِنْ عِلْمُنَا يَقْصُرُ عَمَّا بُيِّنَ لَنَا فِيْ الْقُرْآنِ.

Segala ilmu telah diturunkan di dalam al-Qur'an, dan segala sesuatu telah dijelaskan di dalamnya. Hanya saja pengetahuan kita yang kurang tentang apa yang dijelaskan kepada kita di dalam al-Qur'an itu.

Di sisi lain, salah satu tokoh utama yang sering disebut sebagai penentang tafsir ilmi, asy-Syâthibî, berkata bahwa makna kitab dalam kedua ayat di atas sebenarnya bukan al-Qur'an, melainkan Lawḥ Maḥfûzh.[7] Selain asy-Syâthibî, Secara umum, para penentang tafsir ilmi biasa mengajukan argumen yang mencakup empat hal berikut.[8] Pertama, al-Qur'an tidak diturunkan untuk menjelaskan persoalan-persoalan saintifik. Kedua, teori saintifik itu tidak pasti benar. Ketiga, tafsir ilmi akan mengantarkan pada pandangan dunia materialis. Keempat, al-Qur'an adalah kitab hidayah, bukan kitab sains.

Hemat penulis, tampaknya penjelasan al-Ghazâlî masih masuk dalam bentuk ketiga dari tafsir ilmi yang disebutkan oleh 'Alî Rezhâ'î Isfahânî, sehingga tidak masuk dalam pembicaraan kita. Kemudian, jika pernyataan Ibn Mas'ûd ra yang dikutip as-Suyûthî itu sahih, maka konotasinya terhadap masalah ini sangat jelas. Mengenai ayat-ayat yang menyebutkan kitab yang mencakup segala penjelasan, penulis sendiri lebih cenderung setuju dengan asy-Syâthibî yang mengatakan bahwa maksudnya bukanlah al-Qur'an, melainkan Lawḥ Maḥfûzh. Namun demikian, ada sejumlah poin yang perlu diklarifikasi.

Pertama, menurut Muḥammad Ḥusayn adz-Dzahabî, definisi tafsir ilmi adalah suatu bentuk tafsir yang menjadikan istilah-istilah ilmiah sebagai patokan dalam menjelaskan ungkapan al-Qur'an, dan

suatu usaha untuk menggali konsep-konsep dan pendapat terkait beragam disiplin ilmu dan filsafat dari ungkapan al-Qur'an itu.[9] Dengan definisi seperti ini, berarti istilah ilmu atau disiplin ilmu yang dimaksud mencakup berbagai disiplin sains dan filsafat. Di sini penulis akan menggunakan definisi tersebut.

Kedua, penulis mengajukan suatu sintesis yang bisa menjembatani sebagian posisi pendukung, penentang, ataupun pendukung dengan perincian tertentu, terkait penggalian konsep ilmiah dari al-Qur'an—dengan makna ilmu sebagaimana pada poin pertama. Sintesis yang dimaksud bisa diajukan dengan berangkat dari pembedaan antara: 1. Ilmu sebagai sesuatu yang hadir dalam diri seseorang; 2. Ilmu sebagai suatu disiplin yang ketat; 3. Ilmu sebagai beragam disiplin yang berinteraksi satu sama lain; 4. Ilmu sebagai wawasan umum masyarakat pengguna ketiga bentuk ilmu sebelumnya.

Dalam konteks yang pertama, seseorang yang memiliki pengetahuan mendalam terhadap al-Qur'an, baik tentang aspek lahir dan batinnya, dimensi imanen dan transendennya, ataupun rahasia-rahasianya, ia bisa saja meraih pengetahuan apa pun melaluinya. Untuk yang seperti ini, pihak lain tidak perlu mengafirmasi ataupun menegasi ilmu yang diraihnya itu, karena bersifat personal.

Dalam konteks yang kedua, ilmu seperti ini sejak dahulu dibahas dan kemudian diperselisihkan oleh para ahli logika dan filsafat ilmu, sebagaimana yang telah dipaparkan di bab kedua. Penulis sendiri lebih cenderung memilih pandangan ahli logika klasik yang mengatakan bahwa setiap disiplin ilmu itu memiliki subjek, fondasi, dan problematika yang khas. Penulis memegang pandangan ini, namun dalam versi yang moderat dengan mengombinasikannya dengan pandangan para tokoh kontemporer yang mengatakan bahwa setiap disiplin ilmu itu memiliki metode yang khas (Mishbâḥ Yazdî, Bunge), bergantung pada komunitas ahli di dalamnya (Bunge), dan bergantung pada tujuan yang dimaksud oleh para ahli tersebut (Bunge, al-Akhund al-Khurâsânî, al-Khû'î).[10] Dalam konteks seperti ini, al-Qur'an tidak bisa menjadi dasar untuk menggali konsep apa pun dalam suatu disiplin ilmu yang tidak bersifat skriptural.

Dalam konteks yang ketiga, berbagai disiplin ilmu yang ketat itu karena berbagai sebab niscaya berinteraksi satu sama lain. Dari sinilah muncul wacana integrasi ilmu, studi multidisipliner, interdisipliner, dan transdisipliner. Penelitian yang penulis lakukan ini masuk dalam kategori seperti itu. Penulis mencoba masuk dalam diskursus tentang fondasi ilmu dan konsep gangguan jiwa secara multidisipliner, yang melibatkan ilmu tafsir, filsafat, dan psikologi (termasuk psikiatri). Ini

bukan berarti penulis menjadikan ilmu tafsir sebagai dalil bagi filsafat atau psikologi, tapi sekedar mengumpulkannya dalam suatu ruang diskursus hingga bisa menginspirasi satu sama lain. Dalam konteks inspirasi seperti ini tampaknya tidak akan ada pihak yang menentang. Jangankan dari al-Qur'an, lamunan, mimpi, atau sekedar banyolan bisa menjadi inspirasi bagi lahirnya konsep-konsep ilmiah yang besar. Contohnya adalah teori gravitasi yang diajukan Newton dalam mekanika klasik.

Dalam konteks yang keempat, setiap ahli ilmu dan disiplin ilmu itu pasti terkait dengan kondisi masyarakat yang menjadi domain keberadaannya. Bisa juga disebut ilmu populer. Suatu ilmu yang tidak dibutuhkan oleh suatu masyarakat tidak akan berkembang di dalamnya. Ketika suatu disiplin ilmu, dalam tiga pengertian sebelumnya, dikembangkan kemudian ditawarkan kepada masyarakat luas, tentu akan menuntut penjelasan yang sesuai dengan cakrawala masyarakat tersebut. Jika masyarakat tersebut sangat berorientasi al-Qur'an, maka ilmu apa pun akan mudah dikomunikasikan dengan bahasa Qur'ani. Dalam konteks seperti ini pun tidak masalah jika suatu konsep sains atau filsafat disampaikan dengan penjelasan yang digali dari al-Qur'an, tentu saja asalkan tafsirnya valid.

Berdasarkan empat konteks ilmu ini, penulis melihat bahwa pandangan al-Ghazâlî dan as-Suyûthî itu benar dalam konteks pertama, dan bisa digunakan dalam konteks ketiga dan keempat. Di sisi lain, pendapat para penentang, seperti asy-Syathibî, atau perinci, seperti Isfahânî, juga benar dalam konteks kedua, atau dalam konteks ketiga dan keempat ketika memang produk tafsir dan disiplin ilmu lainnya yang hendak dibahas tidak relevan atau dipaksakan.

Sekali lagi, konteks yang penulis maksud dalam penelitian ini adalah konteks ketiga, yaitu studi multidisipliner, atau interdisipliner (jika dimungkinkan). Konsekuensinya, penulis akan membedakan hasil tafsir sebagai bagian dari disiplin ilmu tafsir, dengan formulasi psikofilosofis yang akan penulis ajukan berikutnya. Tafsir penulis posisikan sebagai dasar inspirasi, kemudian fondasi psikopatologi yang hendak penulis rumuskan diposisikan sebagai bagian dari studi psikofilosofis.

Ketiga, argumen para penolak tafsir ilmi yang menyatakan bahwa al-Qur'an bukanlah kitab sains ataupun filsafat, melainkan kitab hidayah seluruh manusia dengan berbagai karakter dan tingkat pengetahuannya, bagi penulis memang merupakan klaim yang bisa diterima. Namun, sebagaimana direspons oleh 'Alî Rezhâʿî Isfahânî, hal tersebut tidak bertentangan dengan pandangan bahwa dalam al-Qur'an itu ada isyarat-isyarat ilmiah.[11] Selain itu, hal tersebut menjadi

kerangka yang sangat jelas mengapa narasi al-Qur'an tentang diri manusia dan gangguan jiwa secara umum berbicara tentang Tuhan, iman, kufur, munafik, risalah, akhirat, kefanaan dunia, dan akhlak. Bagaimana memosisikan narasi seperti ini dalam konteks diskursus psikopatologi? Ini akan penulis jelaskan di bagian berikutnya.

2. Tujuan-Tujuan Utama Risalah Al-Qur'an

Salah satu aspek penting untuk menjelaskan posisi narasi al-Qur'an tentang gangguan jiwa—yang kental dengan nuansa hidayah keagamaan, adalah tentang tujuan-tujuan utama risalah Islam sebagaimana dijelaskan oleh al-Qur'an itu sendiri. Tujuan-tujuan utama ini diistilahkan dengan *maqâshid al-Qur'ân al-'âmmah* atau *maqâshid al-Qur'ân al-kubrâ*.

Sebagaimana yang dijelaskan oleh 'Abdulkarîm Ḥâmidî (2007), istilah *maqâshid al-Qur'ân*, sekalipun sudah diungkapkan oleh tokoh klasik seperti al-'Izz ibn 'Abdissalâm (w. 660 H/1262 M), atau tokoh kontemporer seperti Rasyîd Ridhâ, Ibn 'Âsyûr, dan Maḥmûd Syaltût, namun definisi yang jelas terhadap istilah tersebut belum terumuskan, hingga ia sendiri yang mengajukannya.[12] Dalam definisi yang ia ajukan itu, ia berkata bahwa *maqâshid al-Qur'ân adalah tujuan-tujuan dari diturunkannya al-Qur'an dalam konteks mewujudkan kemaslahatan hamba (manusia)*.[13]

Sebagai suatu subdisiplin ilmu al-Qur'an dan tafsir diskursus *maqâshid al-Qur'an* merupakan hal yang relatif baru, namun tampaknya secara historis berakar pada diskursus *maqâshid asy-syarî'ah* (tujuan-tujuan ketetapan hukum syariat) yang sudah mapan dalam ushul fikih. Hingga saat ini tulisan ilmiah serius terkait topik ini belum banyak. Tulisan 'Abdulkarîm Ḥâmidî di atas dan tulisan Midḥat Mamdûḥ al-Qashrâwî (2010) adalah dua di antaranya.[14] Di paruh pertama abad dua puluh, Shiddîq Ḥasan Khân al-Qinnawjî (w. 1357 H/1938 M) pernah menulis kitab tafsir lengkap berjudul, *Fatḥ al-Bayân fî Maqâshid al-Qur'ân*[15]. Sekalipun kitab ini menggunakan frase *maqâshid al-Qur'ân*, namun ia bukan studi tentang *maqâshid al-Qur'ân* seperti yang dalam istilah di atas, melainkan tafsir biasa yang bercorak riwayat.

Rasyîd Ridhâ dalam *al-Waḥy al-Muḥammadiy* pernah menggunakan istilah *maqâshid al-Qur'ân* dan mengklasifikasikannya ke dalam sepuluh tujuan. 1. Perbaikan tiga pilar agama: keimanan pada Allah, keimanan pada hari akhir/pembalasan, dan amal saleh. 2. Meluruskan keyakinan manusia tentang kerasulan (jahilnya manusia tentang berbagai hal penting yang meniscayakan dibutuhkannya ilmu para nabi dan rasul). 3. Menjelaskan bahwa Islam adalah agama fitrah,

rasional, ilmiah, hikmah, argumentatif, berperasaan, kebebasan, dan kemerdekaan. 4. Perbaikan sosial yang diwujudkan dalam delapan persatuan, yaitu persatuan umat, agama, syariat, persaudaraan keagamaan, kemanusiaan, politik, peradilan, dan bahasa. 5. Meneguhkan sepuluh kaidah khas agama Islam, yaitu terkait integritas hak-hak rohani dan jasmani, orientasi kebahagiaan dunia dan akhirat, perdamaian kemanusiaan, sifat mudah, larangan berlebihan, taklif yang sedikit dan mudah dipahami, adanya rukhsah, perhatian terhadap keragamaan tingkat pengetahuan dan kesungguhan manusia, interaksi sosial yang didasarkan pada bukti-bukti zahir, juga prinsip *ittibâ'* dalam persoalan ibadah dan prinsip maslahat pada muamalah. 6. Menjelaskan prinsip hukum Islam terkait kenegaraan. 7. Arahan untuk melakukan perbaikan ekonomi. 8. Memperbaiki sistem peperangan dan mencegah sifat mafsadatnya. 9. Memberikan seluruh hak kemanusiaan, keagamaan, dan sosial pada wanita. 10. Petunjuk untuk membebaskan budak.[16]

Maḥmûd Syaltût mengklasifikasikan *maqâshid al-Qur'ân* ke dalam tiga aspek: akidah, akhlak, dan hukum. 1. Aspek akidah mencakup pembersihan kalbu dari segala keyakinan yang batil berupa kemusyrikan dan paganisme, menghubungkan manusia dengan alam rohani yang suci dan sumber eksistensi, juga mengajarkan perkara-perkara yang harus diyakini. 2. Aspek akhlak mencakup penyucian diri, peningkatan tingkat individu dan masyarakat, dan penguatan ikatan persaudaraan kemanusiaan. 3. Aspek hukum mencakup pengaturan hubungan manusia dengan Tuhannya dan denga saudaranya sesama manusia.[17]

Ibn 'Asyûr menjelaskan klasifikasi *maqâshid al-Qur'ân* dalam tafsirnya, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, dalam pasal pengantar berjudul *Fî Mâ Yaḥiqqu An Yakûna Gharadh al-Mufassir* (perkara-perkara yang selayaknya menjadi tujuan seorang mufasir) sebagai berikut.[18] 1. Memperbaiki akidah, yang mencakup pengajaran akidah yang benar untuk membersihkan jiwa dari kebiasaan mengikuti keyakinan tanpa argumen yang kuat, menyucikan kalbu dari sangkaan-sangkaan tak berdasar akibat kemusyrikan dan ateisme. 2. Perbaikan akhlak. 3. Penetapan syariat. 4. Pengurusan umat. 5. Penginformasian kejadian pada umat terdahulu sebagai pelajaran. 6. Pengajaran yang sesuai kondisi pihak yang menjadi objeknya. 7. Nasihat, peringatan, dan kabar gembira. 8. Penyampaian al-Qur'an sebagai mukjizat yang membuktikan kebenaran risalah Muḥammad saw.[19]

Dalam studinya yang khusus terhadap *maqâshid al-Qur'ân*, 'Abdulkarîm Ḥâmidî mengajukan klasifikasi berikut. 1. Tujuan umum (*maqâshid 'âmmah*), yang mencakup: realisasi kebaikan individu,

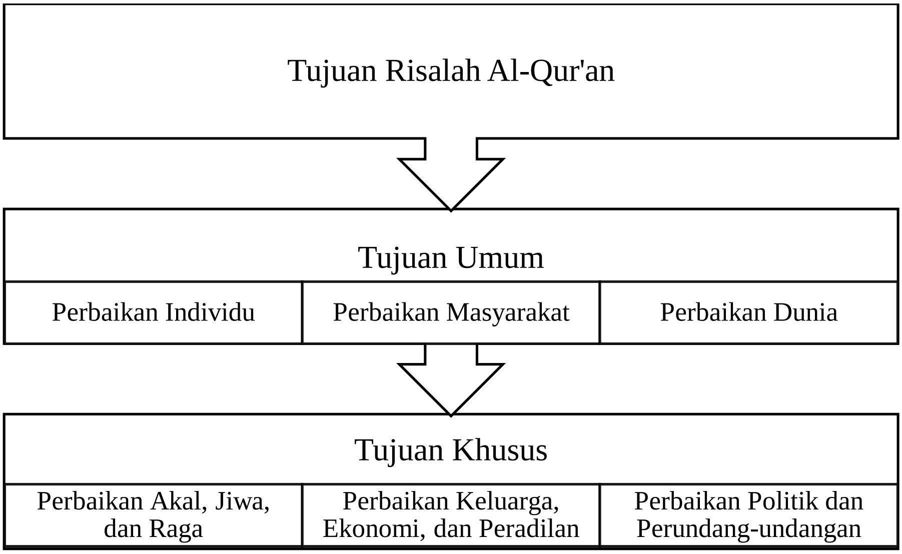
masyarakat, dan dunia. 2. Tujuan spesifik (*maqâshid khâshshah*), yang mencakup: perbaikan akal, jiwa, raga, keluarga, harta, peradilan, politik, dan syariat. 3. Tujuan partikular (*maqâshid juz'iyyah*), yang merupakan tujuan spesifik pada suatu syariat tertentu.[20]

Studi lebih mutakhir, ekstensif, dan praktis terhadap *maqâshid al-Qur'ân* berdasarkan kerangka mazhab salafi, sebagaimana yang ditulis oleh al-Qashrâwî, mengajukan klasifakasi sebagai berikut. A. Tujuan dasar (*maqshad ashliy*), yaitu tauhid. B. Tujuan utama (*maqâshid kubrâ*), yang mencakup: 1. Ayat-ayat hukum; 2. Ayat-ayat tentang alam; 3. Ayat-ayat tentang kabar gembira dan peringatan; 4. Ayat-ayat kisah umat terdahulu; 5. Ayat-ayat tentang person tertentu.[21] Bagi penulis, karya terakhir ini tampak menggunakan sistematika penulisan yang tidak konsisten dan memberikan narasi yang terlalu banyak melebar, sehingga rumusan-rumusannya tentang *maqâshid al-Qur'ân* sendiri menjadi kurang jelas.

Untuk mempermudah pembahasan, penulis akan menggunakan klasifikasi dari 'Abdulkarîm Ḥâmidî. Klasifikasi ini berikutnya akan penulis gunakan sebagai kerangka untuk membaca konteks umum dari konsep gangguan jiwa (temasuk konsep diri manusia) yang dinarasikan al-Qur'an—sebagaimana yang telah dijelaskan di bab kedua dan ketiga. Hal ini akan dijelaskan di bagian selanjutnya.

3. Tujuan Risalah Al-Qur'an sebagai Konteks Umum Konsep Gangguan Jiwa

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, al-Qur'an memang bukan kitab sains atau filsafat. Ia merupakan kitab hidayah yang memiliki sejumlah tujuan utama dalam risalahnya. Berdasarkan penjelasan dari 'Abdulkarîm Ḥâmidî, tujuan utama tersebut secara umum adalah melakukan perbaikan individu, masyarakat, dan dunia; kemudian secara khusus adalah perbaikan akal, jiwa, raga, keluarga, harta, peradilan, politik, dan syari'at. Kemudian ada juga tujuan-tujuan partikular yang spesifik pada hukum syariat tertentu.



Gambar V.1. Divisi *Maqâshid Al-Qur'ân* menurut 'Abdulkarîm Ḥâmidî

Dengan kerangka seperti ini konteks umum narasi al-Qur'an tentang gangguan jiwa bisa dijelaskan sebagai berikut.

Pertama, perbaikan individu, masyarakat, dunia, akal, jiwa, raga, keluarga, harta, peradilan, politik, dan syariat yang dikehendaki al-Qur'an didasarkan pada asumsi tertentu tentang diri manusia. Sebagaimana yang telah dijelaskan di bab kedua, manusia yang diasumsikan di dalam pembahasan al-Qur'an memiliki beragam dimensi yang mencakup raga, daya indera, emosi, pikiran, dan roh. Dimensi-dimensi ini bisa digambarkan dengan struktur tujuh lapis langit-bumi atau struktur cahaya pada misykat sebagai modelnya.

Kedua, detil-detil risalah al-Qur'an untuk mewujudkan tujuan-tujuan umum di atas bergantung—salah satunya, pada cara seseorang dalam menafsirkan al-Qur'an itu sendiri. Ini karena al-Qur'an adalah sebuah kitab. Sebagaimana tampak dalam penjelasan bab dua ataupun bab tiga, sejumlah konsep terkait diri manusia dan gangguan jiwa akan sangat beragam seiring dengan keragaman sumber tafsir yang digunakan, seperti riwayat, akal, atau isyarat esoteris. Konsekuensinya, rumusan konsep Qur'ani tentang diri dan gangguan jiwa ini tetap terbuka dalam diskursus ilmu tafsir dan tak seorangpun yang berhak memberi kata final. Konsep yang diajukan pada penelitian ini sendiri menggunakan cara tertentu, yaitu pendekatan aklektik yang memadukan antara riwayat, kamus, analisis rasional,

dan isyarat sufistik (Catatan: bagaimana model paduan ini lebih lanjut akan diuraikan di bagian terakhir bab ini).

Ketiga, konsep al-Qur’an tentang penyakit jiwa—yang diungkapkan dengan istilah *maradh* atau derivasinya dengan penisbatan khusus pada kalbu, intinya adalah berupa hilangnya sifat-sifat fitrah pada kalbu tersebut. Sifat-sifat fitrah ini, sebagaimana yang dijelaskan oleh banyak tokoh, berupa kejernihan kalbu hingga ia bisa mengenali Allah melalui penyaksian langsung, dorongan untuk meraih kesempurnaan rohani, dan lurus bertawajuh pada Allah tanpa bergantung pada apa pun selain-Nya. Dalam konteks perbaikan individu, masyarakat, dan dunia, ini artinya bahwa penyembuhan penyakit jiwa atau kalbu yang menjadi perhatian al-Qur’an memang berupa hal-hal ketuhanan dan rohani seperti itu; sesuatu yang tidak menjadi urusan para psikolog, psikiater, dan umumnya para filsuf yang berbicara tentang psikopatologi. Sekalipun demikian, baik al-Qur’an, psikolog, psikiater, dan para filsuf sama-sama berbicara tentang perbaikan individu, masyarakat, dan dunia.

Keempat, konsep al-Qur’an tentang diri yang tertipu (*tazyîn* atau *taswîl*)—baik oleh sifat naturalnya sendiri, setan dari kalangan jin, tokoh jahat, atau kehendak Ilahi, melalui kerangka tujuan-tujuan khusus bisa dipahami sebagai ketertipuan dari usaha sebenarnya untuk memperbaiki akal sehat, jiwa, raga, keluarga, politik, dan seterusnya. Objek-objek spesifik yang dinarasikan al-Qur’an, yang berjumlah sekitar dua puluh objek *tazyîn* dan empat objek *taswîl*, juga bisa diposisikan sebagai bentuk-bentuk partikular dari kerusakan akal sehat, jiwa, raga, keluarga, politik, dan seterusnya. Selain itu, tampak bagi penulis bahwa narasi al-Qur’an terkait *tazyîn* dan *taswîl* ini juga serupa dengan konsep *maradh*, yaitu dari sisi fokus perhatiannya pada wujud atau tidaknya kondisi fitrah. Bahkan, semua konsep gangguan jiwa selain sakit dan tertipu—yang telah dijelaskan di bab ketiga, pun sebenarnya berpusat pada kondisi fitrah ini. Dengan kata lain bisa dinyatakan bahwa konsep gangguan jiwa dalam al-Qur’an itu fokus perhatiannya adalah sifat-sifat fitrah, bukan penderitaan, disabilitas, atau disfungsi dalam kegiatan harian, sebagaimana yang menjadi perhatian para psikolog dan psikiater. Namun demikian, sekali lagi, semuanya sama-sama hendak melakukan perbaikan individu, sosial, dan dunia.

Kelima, konsep-konsep gangguan jiwa dalam al-Qur’an, khususnya berupa ketertipuan diri (*tazyîn* dan *taswîl*), ketertutupan dan keterkuncian kalbu (*khatm*, *thab’*, dan *akinnah*), juga kesempitan dada dan kegelapan diri (*dhîq* dan *zhulmah*), itu dinisbatkan kepada sejumlah pihak, yaitu: Allah/Kami, diri manusia sendiri, setan dari

kalangan jin (termasuk Iblis), dan setan dari kalangan manusia (termasuk tokoh masyarakat). Beragam pihak tersebut bisa diposisikan sebagai beragam faktor gangguan jiwa, yang mencakup bio-psiko-sosial, seperti yang menjadi perhatian para filsuf, psikolog, dan psikiater. Sebagian pihak, yaitu Allah/Kami dan jin, tampak sangat jauh dari urusan filsuf, psikolog, dan psikiater. Namun demikian, di satu sisi karena salah satu tujuan umum risalah al-Qur'an adalah perbaikan akidah, hal ini bisa diposisikan sebagai bagian dari perbaikan akidah tersebut. Di sisi lain, tujuan perbaikan diri, jiwa, akhlak, dengan fokus sifat fitrah, jelas terikat erat dengan faktor Allah/Kami dan faktor lainnya, sekalipun tidak menjadi perhatian para filsuf, psikolog, dan psikiater.

B. Inti Ontik Psikopatologi Qur'ani

Setelah konteks umumnya dipahami, berikutnya bagaimana inti ontik psikopatologi berdasarkan tafsir al-Qur'an—sebagaimana yang menjadi salah satu persoalan utama penelitian ini, mulai bisa lebih mudah dirumuskan. Sebagaimana yang telah dijelaskan di bab pertama, maksud dari istilah *inti ontik psikopatologi* adalah *konsep dasar tentang gangguan jiwa dan faktor-faktor penyebabnya, yang pada gilirannya menjadi fondasi dalam studi psikopatologi*. Istilah ontik biasa digunakan di dalam filsafat, diambil dari bahasa Yunani, *ontos*, yang berarti *keberadaan* atau *realitas*, juga sudah diserap menjadi bahasa Inggris dalam bentuk kata *ontic*, dengan pengertian sesuatu yang terkait realitas dan fakta, yang dilawankan dengan penampakan atau fenomena.[22] Selain itu istilah ini penulis gunakan sebagai suatu payung yang menaungi dua diskursus yang biasanya terpisah, yaitu persoalan konsep dasar gangguan jiwa di satu sisi, dan faktor-faktor penyebabnya di sisi yang lain.

Di bab pertama penulis juga telah menjelaskan mengapa inti ontik psikopatologi berdasarkan tafsir al-Qur'an perlu dirumuskan. Intinya adalah bahwa wacana psikopatologi Islam yang telah dibangun oleh sejumlah tokoh belum berangkat dari rumusan yang kokoh terkait inti ontiknya. Umumnya para tokoh tersebut merujuk pada narasi-narasi Qur'ani yang telah dijelaskan oleh sejumlah ulama klasik, namun hemat penulis hasilnya masih kurang memadai dan perlu disempurnakan. Indikasinya adalah bahwa secara metodologis, merumuskan suatu konsep berdasarkan tafsir al-Qur'an harus memenuhi kriteria *istiqrâ' tâmm* (survey menyeluruh), sebagaimana yang dijelaskan oleh Sâmir Rasywânî (2009).[23] Dalam konteks konsep gangguan jiwa, tampak bagi penulis belum ada yang mencoba melakukan studi untuk memenuhi kriteria ini, melainkan baru kutipan-

kutipan parsial terhadap sejumlah ayat yang menggunakan sejumlah istilah, seperti *maradh*, *thughyân*, *zaygh*, dan yang lainnya. Penulis—sebagaimana yang telah dipaparkan di bab keempat, telah mencoba mengisi kekosongan ini dengan melakukan studi terhadap tiga belas kata (termasuk derivasinya), yaitu *maradh, tazyîn, taswîl, zaygh, thughyân, thab', khatm, qufl, akinnah, rayn, qaswah*, *dhîq*, dan *zhulmah*. Bagi penulis ketiga belas kata ini cukup mewakili aspek inti dari konsep gangguan jiwa dalam al-Qur'an.

Selain itu, penulis telah menjelaskan di bab pertama bahwa problem yang tampak pada inti ontik psikopatologi yang ditawarkan oleh tokoh-tokoh sebelumnya adalah terkait dengan persoalan *isytirâk lafzhî* (satu kata dengan beragam makna). Ini terjadi pada narasi al-Qur'an baik terkait konsep diri manusia, konsep gangguan jiwa, atau konsep faktor-faktor penyebabnya. Problem ini menjadi lebih kompleks ketika narasi al-Qur'an ini dipadukan dengan narasi di disiplin ilmu lainnya, seperti tasawuf, filsafat Islam, dan akhlak. Jika problem ini tidak disadari, konsekuensinya konsep-konsep yang dirumuskan—khususnya yang menggunakan istilah Qur'ani itu sendiri, menjadi salah referensi. Sebagai contoh *qalb* dianggap merefer pada jantung atau otak, *nafs* dianggap merefer pada jiwa saja, atau *nafs*, *qalb*, dan *rûḥ* dianggap selalu merefer pada realitas yang berbeda.

Setelah di bab ketiga dan keempat konsep diri manusia dan gangguan jiwa—termasuk sejumlah faktor yang memengaruhinya, dalam diskursus ilmu tafsir penulis jelaskan; di bagian ini penulis akan menggiring konsep tersebut ke dalam diskursus psikofilosofis seperti yang telah penulis gambarkan di bab kedua. Untuk memudahkan pembahasan, penulis akan membaginya ke dalam tiga bagian umum. Pertama, tentang ragam dimensi dan struktur diri manusia. Kedua, tentang hakikat gangguan jiwa. Ketiga, tentang faktor-faktor penyebab gangguan jiwa.

1. Asumsi tentang Ragam Dimensi dan Struktur Diri Manusia

Masalah ragam dimensi dan struktur diri manusia sebenarnya bukan pembahasan utama penelitian ini. Di bab kedua penulis mendeskripsikan masalah ini dengan lebih banyak merujuk pada hasil-hasil studi sebelumnya, tidak sepenuhnya dengan analisis tafsir *mawdhû'î* dengan kriteria-kriterianya yang ketat. Namun demikian, karena di satu sisi rumusan inti ontik psikopatologi pasti didasarkan pada asumsi tertentu tentang masalah ini, dan di sisi lain dalam psikologi Islam sendiri tampaknya ada beragam jawaban terhadap

masalah ini, maka di bagian ini penulis merasa perlu menjelaskan asumsi yang penulis pegang tentang ragam dimensi dan struktur diri manusia itu.

Dalam diskursus psikofilosofis di tradisi Barat, ragam pandang tentang masalah ini bisa disederhanakan dengan lima konsep, yaitu: biofisis, panpsikis, sosial konstruktifis, integratif, dan transpersonal.

Pandangan biofisis yang penulis maksud adalah klaim yang menekankan dimensi tubuh dalam melihat manusia. Di bab kedua penulis telah menjelaskan istilah ini dalam konteks pendekatan dalam studi psikopatologi. Di situ penulis menyampaikan penjelasan Kalat (2016) bahwa studi biopsikis pada diri manusia mencakup empat kategori, yaitu: fisiologis (biasanya menekankan aspek otak), ontogenesis (menekankan gen, hormon, dan perkembangan), evolusioner (menekankan sejarah perilaku), dan fungsional (menekankan perilaku).[24] Dengan pengertian ini, behaviorisme dan psikologi neurosaintifik masuk dalam kategori biofisis dalam asumsinya tentang manusia. Terkait hal tersebut, menurut Bastaman (2011) pembagian empat ranah fungsi psikis: kognisi (cipta), afeksi (rasa), konasi (karsa), dan psikomotor (karya), adalah konsep yang diajukan oleh para psikolog behavioris.[25]

Pandangan berikutnya adalah panpsikisme. Istilah ini sebenarnya lebih dikenal dalam diskursus filsafat, dengan definisi suatu pandangan yang mengatakan bahwa pikiran atau mentalitas merupakan sesuatu yang fundamental dan tersebar di alam raya.[26] Di sini penulis meminjam istilah ini untuk merujuk ke setiap pandangan yang menekankan aspek psikis, pikiran, kesadaran, atau mental dalam memahami manusia.

Dengan pengertian ini psikoanalisis/psikodinamika, kognitivisme, psikologi humanis, idealisme, fenomenologi, dan eksistensialisme penulis masukan ke dalam kelompok panpsikisme. Terkait pandangan ini—menurujuk pada Bastaman, pembagian strata kesadaran manusia menjadi sadar (*conscious*), prasadar (*preconscious*), dan tak-sadar (*unconcious*) dalam psikoanalisis; juga pembagian tiga dimensi kepribadian manusia menjadi somatis, psikis, dan noetik/spiritual yang diajukan psikolog humanis, Max Scheler dan Viktor Frankl, bisa mewakili model manusia dalam panpsikisme.[27]

Pandangan konstruktivisme sosial yang penulis maksud merupakan pandangan yang menekankan aspek relasi manusia dengan lingkungan sosialnya. Psikologi sosiokultural, yang penulis singgung di bab kedua, masuk dalam kategori ini. Dalam filsafat gaya berpikir Mazhab Frankfurt, dekonstruksionisme, postrukturalisme, dan feminisme bagi penulis tampak bisa masuk kategori ini. Aliran-aliran

filsafat ini biasanya bergandengan dengan fenomenologi dan eksistensialisme ketika berbicara tentang manusia sebagai subjek yang menjalani kehidupan. Secara sederhana, hemat penulis model konstruksionisme sosial tentang manusia bisa dinyatakan sebagai subjek yang bebas dalam menjadi dirinya, namun sangat dipengaruhi relasi sosiokultural yang ada di sekitarnya.

Kemudian, seperti pada pembahasan tentang psikopatologi dalam model integratif di bab kedua, konsep manusia menurut aliran integratif (biopsikososial) merupakan model eklektik dari tiga model sebelumya.

Pandangan terakhir dalam diskursus Barat adalah pandangan psikologi transpersonal. Sebagai kelanjutan dari cara berpikir eksistensialis dan humanis, model ini juga menekankan aspek diri manusia sebagai subjek, namun dengan menambahkan dimensi pengalaman yang melampaui sifat pengalaman biasa, biografik, dan egoistik.

Inilah penyederhanaan lima konsep manusia dalam diskursus psikofilosofis di tradisi Barat.

Dalam tradisi Islam, penulis akan menyederhanakan ragam pandang yang ada ke dalam dua model yang diajukan oleh tokoh kontemporer, yaitu Baharuddin (2007) dan Bastaman (2010)—yang juga telah penulis jelaskan di bab kedua. Bastaman menggabungkan model behavioris, psikoanalisis, dan humanis tentang diri manusia seperti yang telah disebutkan di atas, dengan tambahan dimensi *rûḥ* yang merupakan aspek atas sadar (tambahan terhadap struktur psikoanalisis) dan lebih dalam dari aspek noetik (tambahan terhadap struktur humanis).[28] Di sisi lain, menurut Baharuddin struktur dasar psikis manusia adalah tiga aspek: jismiah, nafsiah, dan ruhaniah; dengan enam ragam dimensi: *jism*, *nafs*, *'aql*, *qalb*, *rûḥ*, dan *fithrah*.[29] Ia juga mengatakan bahwa manusia itu memiliki empat sistem kesadaran: atas sadar, sadar, prasadar, dan bawah sadar.[30] Tiga aspek, jismiah, nafsiah, dan ruhaniah, yang ia sebutkan tampaknya mirip dengan istilah para psikolog humanis: somatik, psikis, dan noetik. Kemudian konsep empat sistem kesadaran yang ia sebutkan tampaknya diambil dari konsep manusia menurut Bastaman.

Dalam bab ketiga penulis telah menjelaskan dimensi-dimensi diri manusia berdasarkan analisis terhadap penggunaan sejumlah lima belas kata (beserta derivasinya), yaitu *insân, basyar, nâs, nafs, qalb, rûḥ, shadr, fu'âd, lubb, sam', bashar, 'aql, syahawât, hawâ*, dan *fithrah*. Penulis juga telah menjelaskan konsep emosi manusia berdasarkan analisis terhadap karya tafsir sejumlah tokoh terkait enam emosi dasar, senang, marah, sedih, takut, benci, dan kaget/takjub.

Selain itu penulis juga telah menjelaskan bagaimana struktur dasar diri manusia melalui tafsir ayat jagat diri dan ayat misykat.

Mengacu pada studi yang dilakukan oleh Baharuddin, kata *insân, basyar, nâs,* dan derivasinya menjadi padanan dari kata manusia dan berbicara tentang berbagai sifat baik dan buruknya, proses penciptaannya, aspek biologisnya, perilaku sosialnya, keistimewaannya, pakaiannya, keindahannya, dan setan sebagai musuhnya. Sampai di sini tidak ada yang begitu istimewa kecuali bahwa dalam proses penciptaannya dijelaskan bahwa manusia itu berasal dari tanah, lalu dibentuk sedemikian rupa hingga menerima tiupan *rûḥ* dari Allah yang dengannya seluruh malaikat pun diperintahkan bersujud. Tampaknya, ini mengindikasikan bahwa di satu sisi al-Qur'an mengakui adanya dimensi biopsikososial dalam diri manusia, namun di sisi lain ia memiliki dimensi *rûḥ* yang menjadikannya istimewa. Sehingga, bagi penulis langkah Bastaman mengombinasikan model behavioral, psikoanalisis, dan humanis, yang kemudian hanya ditambah aspek *rûḥ* sebagai model manusia dalam psikologi Islam, merupakan langkah yang bisa diterima. Namun demikian, apakah benar bahwa dimensi noetik yang dibahas oleh para psikolog humanis itu merefer pada realitas yang berbeda dari *rûḥ*, sebagaimana yang dibedakan oleh Bastaman, itu masih perlu diteliti.

Terkait *rûḥ*, di bab ketiga penulis menggabungkan pembahasannya dengan dua kata lainnya, yaitu *nafs* dan *qalb*, beserta derivasi-derivasinya. Penggunaan tiga kata ini dalam al-Qur'an tampak sangat beragam. Studi yang penulis lakukan sampai pada 29 makna dari tiga istilah tersebut, dan menunjukkan bahwa ada 6 makna yang sama-sama dirujuk oleh ketiganya, 4 makna yang sama-sama dirujuk oleh kata *nafs* dan *rûḥ*, juga 3 makna yang dirujuk oleh kata *nafs* dan *qalb*. Cara termudah untuk menyederhanakan keragaman ini adalah dengan kembali ke makna dasar (*ashl al-ma'nâ*) dari setiap materi kata tersebut. Untuk itu kita bisa merujuk pada pandangan Ibn Fâris dan Al-Mushthafawî tentang akar makna—baik bersifat umum dalam kosa kata Arab (Ibn Fâris)[31] atau khusus kosa kata Arab yang digunakan di dalam al-Qur'an (al-Mushthafawî)[32]. Dengan merujuk pada dua tokoh ini kita bisa dapati bahwa makna dasar dari kata *nafs* adalah hembusan udara (Ibn Fâris), atau menjadi individu (al-Mushthafawî). Dengan cara yang sama kita bisa dapati bahwa akar makna dari kata *qalb* adalah: 1. aspek murni dari sesuatu (Ibn Fâris); 2. Bolak-balik (Ibn Fâris); atau 3. Perubahan (al-Mushthafawî). Demikian pula, dengan cara ini kita bisa dapati bahwa akar makna dari kata *rûḥ* adalah: 1. sesuatu yang luas, lapang, dan menyebar (Ibn Fâris); atau 2. Penampakan atau aliran dari sesuatu

yang halus (al-Mushthafawî). Dengan begitu dalam konteks diri manusia, kata kata *nafs, qalb,* dan *rûḥ*—masing-masing secara berurutan, bisa merujuk pada apa pun yang bersifat individual/berhembus, murni/bolak-balik/berubah-ubah, dan luas/lapang/menyebar/muncul/mengalir nan halus. Konsekuensinya, ketika ada aspek dari diri manusia yang bersifat individu, berhembus, murni, bolak-balik, luas, lapang, menyebar, muncul, mengalir, dan halus; maka ia bisa disebut *nafs, qalb,* dan *rûḥ* sekaligus.

Dengan makna dasar seperti ini kita tetap bisa menyebut konsep diri manusia, baik yang bersifat biofisis, panpsikis, sosiokultural, integratif, ataupun transpersonal dengan sebutan *nafs* dilihat dari sisi individualitasnya, dengan sebutan *qalb* dari sisi kemurnian dan sifat berubah-ubahnya, dan *rûḥ* untuk aspek yang mengalir, berhembus, dan halusnya. Demikian pula, dengan makna dasar seperti ini kita bisa menyebut aspek sadar, prasadar, bawah sadar, kognisi, konasi, afeksi, psikomotor, somatik, noetik, dan transpersonal sebagai referen dari kata *nafs*, *qalb*, ataupun *rûḥ*, mengikuti sifat-sifat yang sesuai dengan makna dasar tersebut. Sampai di sini tampak belum ada yang unik dari konsep-konsep al-Qur'an dibanding konsep-konsep yang telah dihasilkan dalam diskursus psikofilosofis di luar ilmu al-Qur'an dan tafsir.

Sesuatu yang menarik dan unik mulai akan tampak jika kita perhatikan sejumlah sifat yang dinisbatkan al-Qur'an ke masing-masing *nafs*, *qalb*, atau *rûḥ*. Di bab ketiga penulis telah memaparkan 10 sifat *nafs*, 10 sifat *qalb* yang sehat, 11 sifat *qalb* yang sakit, dan 1 sifat khas pada *rûḥ*. Berikut kutipan ulangnya.[33]

> ... sifat pada *nafs*, yaitu: 1. Tenang (*muthma'innah*)[34]; 2. Banyak mencela (*lawwâmah*)[35]; 3. Sering menyuruh pada keburukan (*ammârah bi as-sû'*)[36]; 4. Sering melihat keburukan sebagai kebaikan (*sawwâlah*)[37]; 5. Pembisik (*muwaswisah*)[38]; 6. Pendorong pada kerugian (*muthâwi'ah khâsirah*)[39]; 7. Bisa jadi bertakwa dan bisa jadi pendosa (*taqiyyah aw fâjirah*)[40]; 8. Bisa mendapat ilham (*mulhamah*)[41]; 9. Bisa disucikan dan bisa dokotori (*muzakkâh wa madsûsah*)[42]; 10. Memiliki kecenderungan tertentu (*musytahiyah*)[43].
>
> ... Kedua, kalbu yang sehat (*qalb salîm*) mencakup sifat-sifat: 1. Lapang; 2. Kasih sayang sosial dan interpersonal; 3. Kembali pada Allah (*inâbah*); 4. Khusyuk; 5. Tenang; 6. Takut pada Allah (*wajal*); 7. Takwa; 8. Halus dan berdzikir; 9. Kasih sayang; 10. Tunduk pada Allah (*ikhbât*). Ketiga, kalbu yang sakit (*qalb marîdh*) mencakup sifat-sifat: 1. Main-main; 2. Ingkar; 3. Pendosa; 4. Ragu dan curiga; 5. Bolak-balik; 6. Tertutup dan terkunci; 7. Buta; 8. Membatu dan berkarat; 9. Menyimpang; 10. Kasar; 11. Angkuh.

> ... *rûḥ* dalam al-Qur'an selalu dinisbatkan langsung kepada Allah, baik melalui ungkapan roh-Ku (*rûḥî*)[44], roh Kami (*rûḥinâ*)[45], roh-Nya (*rûḥihi*)[46], roh dari *amr* Tuhanku (*rûḥ min amr rabbî*)[47], atau roh dari *amr* Kami (*rûḥ min amrinâ*).[48]

Dari berbagai sifat *nafs*, *qalb*, dan *rûḥ* tersebut yang sangat mencolok dan unik adalah tentang *rûḥ*, yang selalu dinisbatkan secara sumber kepada Allah/Kami atau *amr*-Nya. Berdasarkan tafsir dari Thabâthabâʿî hal ini bisa dipahami dari sisi urutan sebab-akibat, yaitu bahwa *rûḥ* itu memang bersumber langsung dari Allah swt tanpa sebab perantara.[49] Dengan kata lain, dimensi *rûḥ* ini adalah dimensi diri manusia yang terdekat dengan Allah. Sehingga, pembicaraan tentang *rûḥ* fokusnya adalah tentang hubungan dekat antara diri manusia dengan Allah. Sebagian sifat *nafs*, yaitu tenang, bertakwa, mendapat ilham, dan suci, tampak cocok dengan sifat *rûḥ* tersebut. Kemudian semua sifat *qalb* yang sehat, yaitu: lapang, kasih sayang, kembali pada Allah, khusyuk, takut pada Allah, tenang, takwa, zikir, dan tunduk pada-Nya, juga cocok dengan sifat *rûḥ* itu. Dalam konteks ini bisa dikatakan bahwa *nafs*, *qalb*, dan *rûḥ* merefer pada realitas yang sama. Realitas ini, menurut al-Ghazâlî, sepadan dengan istilah *qalb* dalam tasawuf, dan jiwa rasional (*nafs nâthiqah*) dalam filsafat Islam.[50]

Selain itu, hal penting lainnya adalah bahwa *nafs* dan *qalb* itu bisa memiliki sifat baik atau buruk. Standar baik-buruk di sini akan menjadi lebih jelas jika kita kembali ke tujuan-tujuan umum risalah al-Qur'an. Sifat baik-buruk tidak selalu tentang pahala dan dosa, atau ketaatan dan pelanggaran terhadap kehendak Allah. Sifat baik-buruk ini sebenarnya ditentukan berdasarkan tujuan risalah, yaitu untuk memperbaiki individu, masyarakat, dan dunia; memperbaiki akal, jiwa, raga, keluarga, ekonomi, peradilan, hukum perundang-undangan, dan politik. Tentu saja, yang pertama dan terakhir adalah masalah puncak eksistensi diri manusia sebagai individu itu sendiri, yaitu tentang pencapaian derajat rohani—sesuai dengan makna dan sifat *rûḥ* di atas.

Berikutnya adalah tentang *shadr*, *fuʾâd*, *lubb*, dan berbagai derivasinya. Jika kita langsung menjadikan akar makna dari ketiga kata tersebut sebagai patokan, maka kita akan dapati bahwa masing-masing dari ketiga kata tersebut secara berurutan adalah: dada, panas/terpanggang, dan sesuatu yang telah dimurnikan/disucikan. Berdasarkan analisis yang telah penulis jelaskan di bab ketiga, penulis mendapati bahwa objek yang dirujuk oleh kata *fuʾâd* adalah persis

sama dengan objek yang dirujuk oleh kata *qalb*. Ia bisa bersifat baik atau buruk. Perbedaannya terletak dari akar maknanya, yaitu bahwa referen-referen tersebut disebut *qalb* dilihat dari sisi sifat berubah-ubanya, dan disebut *fu'âd* dari sisi sifat bahwa ia mengalami penempaan dan pemanggangan, seperti besi yang ditempa dan dipanggang. Kemudian, jika ia berubah menjadi baik, murni, bagus, kokoh, dan suci, maka disebut *lubb*. Ini terjadi setelah proses penempaan dan pemanggangan dilakukan. Jika *lubb* ini telah terwujudkan, maka wajar jika pemiliknya disebutkan oleh al-Qur'an sebagai memiliki berbagai sifat baik yang penting. Penulis telah menjelaskan poin terakhir ini di bab ketiga, sebagai berikut.

> Jika dicermati, sifat-sifat *lubb* sebagaimana yang dinarasikan oleh al-Qur'an tampak berkaitan erat dengan pemaham terhadap kebenaran dan hakikat sesuatu. Cara ia memahami bisa melalui *tadzakkur* (al-Baqarah/2: 269)—bahkan hanya pemilik *lubb* lah yang bisa *tadzakkur* (ar-Ra'd/13: 19; az-Zumar/39: 9), *tafakkur* terhadap alam semesta (Âli 'Imrân/3: 190), mendengar atau membaca kisah-kisah (Yûsuf/12: 111), mendengar dan membandingan beragam pandangan (az-Zumar/39: 18), atau memperhatikan peringatan (Ghâfir/40: 54). Sesuatu yang dipahami tersebut bisa berupa tujuan ketetapan suatu syari'at agama (al-Baqarah/2: 179), ayat-ayat Allah (Âli 'Imrân/3: 190), hakikat kebahagiaan (al-Mâʾidah/5: 100), pendapat yang terbaik (az-Zumar/39: 18), pelajaran dari kisah-kisah orang terdahulu (Yûsuf/12: 111), petunjuk dan peringatan dalam al-Kitâb (Ghâfir/40: 54), juga melihat hakikat tertinggi (an-Najm/53: 10). *Lubb* seperti ini mirip dengan sifat *fu'âd* Rasulullah saw yang digambarkan an-Najm/53: 10 sebagai tidak berdusta tentang apa yang ia lihat. Ini tampak menjadi benang merah antara penjelasan para penulis kamus al-Qur'an tentang makna *lubb* sebagai akal sehat (*'aql salîm*), dan makna *fu'âd* sebagai kalbu yang murni, dengan penjelasan sebelumnya tentang kesamaan realitas kalbu yang sehat (*qalb salîm*), jiwa yang tenang (*nafs muthma'innah*), jiwa rasional (*nafs nâthiqah*), dan *rûḥ* sebagai *lathîfah rabbâniyyah* pada diri manusia.[51]

Dari penjelasan di atas bisa dikatakan bahwa dalam diri manusia itu ada dimensi yang murni, suci, bagus, dan kokoh, yang memiliki daya untuk memahami kebenaran dan hakikat sesuatu. Dimensi ini disebut dengan *lubb* (bentuk tunggal dari *albâb*). Selain itu, karena tampak bagi penulis bahwa realitas *lubb* itu identik dengan realitas *rûḥ* yang telah dibahas di atas, maka dimensi ini bisa dibandingkan dengan dimensi noetik/spirit dalam istilah psikologi humanis, atau dimensi transpersonal dalam istilah psikologi transpersonal. Namun

demikian, sekali lagi, apakah ketiga istilah-istilah tersebut benar-benar merujuk ke realitas yang sama itu masih membutuhkan penelitian.

Berikutnya adalah istilah *sam'*, *bashar*, dan *'aql*. Di bab ketiga penulis menjelaskan istilah-istilah ini dalam kerangka pembahasan persepsi inderawi dan kognisi sebagaimana yang diistilahkan dalam psikologi. Inti dari penjelasan tersebut bisa diringkas sebagai berikut. Akar makna dari kata *sam'*, *bashar*, dan *'aql*—masing-masing secara berurutan, adalah mengetahui suara (baik melalui telinga fisik, daya rohani, cahaya batin, ataupun cakupan eksistensi); mengetahui sesuatu melalui mata fisik atau *qalb*/mata batin; dan menangkap atau menahan sesuatu. Dalam konteks diri manusia, ketiga istilah tersebut merujuk pada beragam dimensi pada diri manusia sebagai alat untuk menangkap suatu pengetahuan, baik pengetahuan terkait objek inderawi yang zahir, objek rasional, atau objek transendental yang batin (esoteris).

Penjelasan al-Qur'an tentang daya persepsi inderawi dan kognisi rasional pada diri manusia tidak begitu unik jika dibandingkan dengan apa yang telah didiskusikan di dalam diskursus psikofilosofis. Yang unik adalah tentang daya kongisi transendental sebagaimana yang dicapai oleh Nabi Muḥammad saw, yang dinarasikan oleh Allah swt dalam firman-Nya:

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى

Penglihatannya (Muhammad) tidak berpaling dari yang dilihatnya itu dan tidak (pula) melampauinya (an-Najm/53: 17).

Untuk memahami keunikan kognisi transendental dari ayat ini kita perlu merujuk pada tafsir para sufi, yang telah penulis jelaskan di bab keempat, sebagaimana berikut.

> Secara esoteris Ibn 'Ajîbah mengatakan bahwa ayat di atas menggambarkan pengalaman mikraj Rasulullah saw yang menyaksikan rahasia-rahasia dan hakikat terdalam (juga tertinggi) dari alam dan Allah di *Sidrah al-Muntahâ*.[52] Dalam hal ini *bashîrah* beliau tidak mengalami *zaygh* juga *thaghâ*; *zaygh* dalam arti terhijab oleh keindahan dan keajaiaban ayat agung yang disaksikan, dan *thaghâ* dalam arti melampaui kerendahan hamba sekalipun mampu meraih derajat yang sangat tinggi itu.[53] Tidak jauh dari tafsir seperti ini, 'Abdurrazzâq al-Kâsyânî—dalam konteks esoteris, mengatakan bahwa *zaygh bashar* itu berupa penyimpangan perhatian atau penglihatan kepada selain Dia, dan *thagha* pada *bashar* adalah berupa perhatian terhadap diri sendiri dan terhijab oleh ego.[54]

Kognisi transendental/esoteris seperti ini—lagi-lagi, tampaknya terkait dengan dimensi *rûḥ* pada diri manusia, sehingga yang mungkin menjadi padannya dalam diskursus psikofilosofis adalah aspek noetik dan transpersonal di dalam diri manusia.

Kemudian tentang berbagai istilah yang mewakili konsep emosi dasar dalam al-Qur'an. Dalam hasil studi penulis yang telah dipaparkan di bab ketiga, tampak bahwa al-Qur'an menekankan pembicaraan tentang berbagai emosi dalam berbagai kondisi yang dialami manusia, baik secara individual ataupun komunal, berkaitan dengan orang beriman ataupun tidak, menimpa manusia biasa ataupun para nabi dan rasul. Kondisi tersebut mereka alami ketika menjalani kehidupan keagamaan, seperti dakwah, perjuangan, ibadah, pengajaran agama, dan sebagainya. Dengan kenyataan seperti ini narasi al-Qur'an tentang enam emosi dasar tampak lebih tepat dimasukkan ke dalam emosi dalam konteks pengalaman keagamaan, bukan emosi secara umum. Namun demikian, jika kita menilainya dari konteks yang lebih luas, yaitu dari konteks tujuan-tujuan umum risalah al-Qur'an, narasi tersebut bisa saja ditarik ke diskursus yang lebih luas pula.

Selanjutnya terkait istilah *syahawât*, *hawâ*, *fithrah*, dan berbagai derivasinya. Paparan yang penulis ajukan di bab ketiga menunjukkan bahwa akar makna dari kata *syahwah* (bentuk tunggal dari *syahawât*) adalah keinginan kuat pada diri terhadap sesuatu yang sesuai dengan kecenderungannya (al-Mushthafawî). Kemudian akar makna dari kata *hawâ* adalah cenderung ke bawah (al-Mushthafawî), jatuh atau kosong (Ibn Fâris). Di sisi lain akar makna dari kata fitrah adalah membuka/mengawali sesuatu dan menampakkannya (Ibn Fâris). Selain itu, faktanya al-Qur'an tidak selalu menggunakan kata *syahwah* atau derivasinya dalam konotasi yang negatif, melainkan kadang positif dan kadang negatif. Berbeda dari itu, kata *hawâ*, khususnya dalam konteks diri manusia, selalu disebutkan dalam konteks negatif dalam makna kecenderungan diri pada hal-hal duniawi (alam bawah). Sebaliknya, kata *fithrah*—khusus dalam bentuk seperti ini, hanya digunakan satu kali dalam al-Qur'an dengan pengertian suatu kondisi awal pada diri manusia yang mendorongnya untuk meraih kesempurnaan di alam rohani, mengenal dan tunduk secara tulus pada Allah, juga tidak terikat dengan apa pun salin-Nya. Sehingga bisa dikatakan *hawâ* adalah lawan dari *fithrah*; juga bisa dikatakan bahwa *hawâ* adalah *syahwah* yang negatif, sedangkan *fithrah* adalah *syahwah* yang positif.

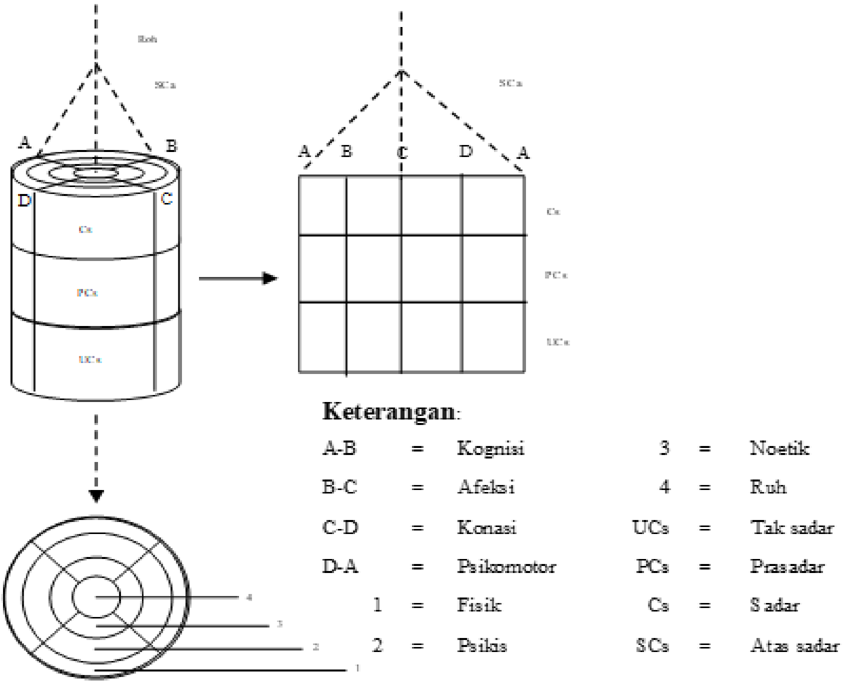
Dari paparan di atas tampak bahwa konsep utama al-Qur'an tentang diri manusia adalah sebagai berikut. Pertama, manusia merupakan individu yang memiliki dimensi biofisis, psikis, sosiokultural, dan rohani. Secara biofisis manusia memiliki alat indera dan berbagai kondisi yang membuatnya memiliki sifat-sifat tertentu, juga melakukan kegiatan tertentu dalam kehidupannya. Secara psikis ia memiliki persepsi inderawi, emosi, dan berbagai kognisi. Selain itu secara psikis manusia memiliki kecenderungan untuk meraih kesempurnaan-kesempurnaan di alam dunia atau alam bawah ini, yang disebut *hawâ*. Secara sosiokultural manusia berinteraksi yang akan menentukan perilaku fisis dan kondisi psikisnya. Lalu secara rohani ia memiliki *rûḥ*, *bashîrah*, *lubb* atau *fithrâh* yang merupakan dimensi terdekatnya dengan Allah, mendorongnya untuk meraih kesempurnaan di alam transendental, dan memberinya kemampuan untuk memahami kebenaran dan hakikat segala sesuatu. Kedua, orientasi utama al-Qur'an adalah dimensi rohani manusia dan kontrol terhadap *hawâ*. Sekalipun demikian, al-Qur'an menekankan orientasi rohani ini bukan untuk semata dimensi rohani, melainkan juga untuk melakukan perbaikan individu, masyarakat, dan alam dunia ini.

Dengan konsep seperti ini penulis memosisikan diri sejalan dengan model manusia yang dirumuskan oleh Bastaman, dan kurang sejalan dengan detil-detil model manusia yang dirumuskan oleh Baharuddin. Jika model seperti ini diajukan dalam diskursus psikofisis, bisa dikatakan bahwa di satu sisi ia sejalan dengan pandangan integratif (biopsikososial) dengan tambahan aspek rohani (*rûḥ*, *fithrah*, *lubb*, *bashîrah*).

Terakhir, sebenarnya model manusia yang diajukan Bastaman bukanlah satu-satunya model yang bisa mewakili konsep al-Qur'an tentang manusia. Berangkat dari tafsir ayat jagat diri dan ayat misykat kita bisa saja membuat model-model lainnya, atau memadukannya dengan model yang diajukan Bastaman.

Baik model jagat diri ataupun model misykat, keduanya sebenarnya bersifat longgar untuk dipadankan dengan dimensi-dimensi yang ada pada diri manusia. Hal ini tampak dalam beragam tafsir yang diajukan oleh para tokoh terkait hal ini, sebagaimana yang telah dijelaskan di bab ketiga. Sebagai contoh, dengan tafsir 'Abdurrazzâq al-Kâsyânî, model jagat diri diformulasikan dengan struktur dimensi biofisis sebagai bumi, dimensi psikis, noetik, spiritual—termasuk berbagai fungsi psikis yang dibicarakan para psikolog, sebagai langit pertama, sisanya adalah dimensi rohani, yang secara berurutan terdiri dari *nafs* (langit kedua), *qalb* (langit ketiga), '*aql* (langit keempat), *sirr* (langit kelima), *rûḥ* (langit keenam), dan

khafâ (langit ketujuh).[55] (Catatan: istilah-istilah yang digunakan oleh ‘Abdurrazzâq al-Kâsyânî tersebut berbeda dengan istilah serupa yang digunakan al-Qur’an). Karena model seperti ini bukanlah batasan terhadap makna ayat, melainkan hanya salah satu referen yang mungkin dirujuk oleh kata tujuh lapis langit dan bumi yang disebutkan ayat tersebut; maka sebenarnya kita bisa menggantinya dengan referen-referen lainnya. Misalkan: biofisis, psikomotor, atau somatik sebagai bumi; persepsi inderawi sebagai langit pertama; afeksi dan konasi sebagai langit kedua, kognisi rasional sebagai langit ketiga, noetik dan spiritual sebagai langit keempat, kemudian beragam tingkat rohani sebagai langit kelima, keenam, dan ketujuh secara berurutan.



Gambar V.2. Struktur Diri Manusia menurut Bastaman

2. Hakikat Gangguan Jiwa

Setelah asumsi dasar tentang ragam dimensi dan struktur dasar diri manusia terklarifikasi, dari sini kita bisa mulai membahas masalah hakikat gangguan jiwa yang didasarkan pada tafsir al-Qur’an untuk diajukan pada atau didekati oleh diskursus psikofilosofis. Tujuannya

adalah untuk merumuskan asumsi dasar lainnya sebagai salah satu fondasi bangunan psikopatologi Islam.

Pada bab kedua penulis telah memaparkan enam konsep utama tentang hakikat gangguan jiwa yang diajukan oleh para filsuf, satu konsep yang biasa digunakan dalam psikiatri, dan dua konsep yang diajukan oleh psikolog. Di sana penulis juga telah menyinggung bahwa konsep psikiater dan psikolog itu bisa dilihat sebagai perpaduan tertentu antara satu atau lebih konsep yang diajukan para filsuf. Karenanya penulis akan berangkat dari konsep para filsuf tersebut (Boorse, 2011)[56], yaitu: 1. Konsep medis yang intinya menyatakan bahwa sakit itu merupakan penilaian ahli medis; 2. Konsep subjektif yang menyatakan bahwa sakit itu merupakan perasaan subjektif pada orang yang mengalaminya; 3. Konsep statistis yang menyatakan bahwa sakit merupakan kondisi abnormal yang didasarkan pada perhitungan statistis; 4. Konsep normatif yang menyatakan bahwa sakit merupakan penyimpangan dari norma masyarakat; 5. Konsep biologis versi pertama (*survival*) yang menyatakan bahwa sakit merupakan kondisi yang membuat orang tidak mampu bertahan hidup atau berkembang biak; dan 6. Konsep biologis versi kedua (maladaptif) yang menyatakan bahwa sakit merupakan kondisi yang membuat seseorang tidak mampu beradaptasi dengan lingkungannya.

Jika masing-masing dari kelima konsep tersebut dilihat secara independen, maka semuanya tidak lepas dari falsifikasi (bukti negatif). Konsep medis terfalsifikasi oleh kenyataan pengalaman merasa sakit atau terganggu sekalipun tidak mendapatkan afirmasi dari ahli medis. Konsep subjektif terfalsifikasi oleh sejumlah kenyataan yang harus disebut penyakit sekalipun tidak diafirmasi oleh orang yang mengalaminya, seperti kasus tertentu dalam skizofrenia. Konsep statistis terfalsifikasi dengan kenyataan bahwa kadang menjadi tidak normal itu justru kelebihan yang diinginkan oleh orang pada umumnya (misalkan genius), atau terkadang suatu penyakit begitu mewabah sehingga justru orang sehat menjadi minoritas. Konsep normatif terfalsifikasi oleh pengalaman masing-masing individu ketika sangat menderita sekalipun tidak melanggar norma yang berlaku. Konsep biologi I terfalsifikasi oleh adanya sebagian penyakit yang tidak menghalangi seseorang yang mengalaminya untuk tetap bisa bertahan hidup, misalkan skizofrenia. Kemudian konsep biologi II terfalsifikasi oleh adanya penyakit yang tidak menghalangi seseorang untuk tetap bisa beradaptasi dengan lingkungannya, misalkan disfungsi seksual.

Konsep yang lebih bisa diterima adalah perpaduan antara konsep-konsep tersebut, sebagaimana yang dirumuskan dalam DSM dan ICD, yang kemudian diadopsi oleh PPDGJ. Konsep ini intinya berangkat dari pengalaman subjektif individu, yang bisa berupa penderitaan, disfungsi mental/perilaku yang bersifat keseharian, kemudian akan dinilai secara medis/klinis dari empat aksis yang berbeda. Hanya saja, batasan sifat *keseharian* dan sifat *klinis* menjadikan pembahasannya terbatas di kalangan psikiater dan psikolog, juga tidak akan mencakup persoalan kerohanian, sebagaimana yang menjadi perhatian utama konsep manusia dalam al-Qur'an. Namun, sebenarnya batasan tersebut juga sangat masuk akal melihat bahwa tujuan para psikiater dan psikiolog ketika merumuskannya adalah untuk bisa menjangkau variasi sosiokultural seluas mungkin.

Terkait kata *maradh* dan derivasinya yang dinisbatkan oleh al-Qur'an kepada *qalb* sebagai lokusnya, kita bisa berangkat dari akar maknanya, yaitu kondisi tidak sehat atau tidak selamat (Ibn Fâris dan al-Mushthafawî). Dengan kata lain, sakit secara akar makna mengandaikan konsep sehat atau selamat. Dalam konteks kalbu, para ahli tafsir merumuskan konsep yang beragam tentang kondisi sehat, yang menjadi patokan untuk mendefinisikan sakit tersebut. Secara sederhana, perbedaan mereka tampak terletak pada titik tekannya. Ada yang menekankan aspek keyakinan/pengetahuan, perilaku, perhatian, atau fitrah. Tokoh yang menekankan keyakinan, pengetahuan, dan kehendak, seperti Ibn Taimiyyah, memandang bahwa kalbu yang sehat adalah kalbu yang berisi keyakinan-keyakinan dan pengetahuan-pengetahuan yang benar sebagaimana yang diajarkan agama Islam.[57] Konsekuensinya, semakin melenceng keyakinan, pengetahuan, dan kehendak seseorang dari ajaran Islam, maka semakin sakit kalbunya. Kemudian, tokoh yang menekankan aspek fitrah atau keterhijaban dari al-Ḥaq, seperti Ibn 'Arabî, al-Kâsyânî, Thabâthabâ'î, Ibn 'Ajîbah, dan Mullâ Shadrâ, memandang bahwa kalbu yang sehat adalah kalbu yang sifat-sifat fitrahnya aktual.[58] Konsekuensinya, semakin tidak aktual sifat fitrahnya, maka kalbunya semakin sakit.

Pada dasarnya kedua pandangan tersebut tidak bertentangan, karena ajaran Islam, baik terkait keyakinan, pengetahuan, ataupun perilaku, itu pasti sesuai dengan fitrah. Namun demikian, menjadikan ajaran Islam sebagai standar penentuan sehat-sakitnya kalbu akan menutup diskursus pada komunitas muslim saja. Berbeda halnya dengan penekanan pada sifat fitrah. Sifat fitrah, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, dimaknai sebagai sifat yang dimiliki manusia di awal penciptaannya, yaitu berupa dorongan rohani, makrifat pada Allah, tunduk dan patuh pada-Nya, hanya bergantung pada-Nya, juga

daya mengetahui kebenaran dan hakikat segala sesuatu; ini merupakan konsep yang lebih terbuka, sehingga bisa menjadi perhatian komunitas muslim dan nonmuslim. Karenanya penulis lebih sejalan dengan para tokoh yang menekankan sifat fitrah sebagai patokan sehat-sakitnya kalbu.

Yang juga penting untuk diperhatikan adalah bahwa dengan menjadikan sifat fitrah sebagai patokan, referen dari istilah kalbu (*qalb*) itu sendiri menjadi jelas—jika kita menggunakan asumsi dimensi dan struktur diri manusia sebagaiaman yang telah dijelaskan di bagian sebelumnya. Ini karena secara akar makna *qalb* itu bisa merujuk ke dimensi biofisis (jantung), psikis secara umum, ataupun dimensi rohani. Namun dengan batasan sifat fitrah, kita bisa menduga kuat bahwa yang dimaksud bukanlah semua referen kata *qalb* tersebut, melainkan khusus pada dimensi rohani. Dengan kata lain, yang dimaksud adalah *lubb/rûḥ/bashîrah*. Ini artinya, lagi-lagi, penekanan al-Qur'an ketika berbicara penyakit jiwa pun adalah dimensi rohaninya, sehingga bisa saja disebut penyakit rohani.

Kemudian, masalah rohani ini, sekalipun memiliki dimensi subjektif, normalitas, dan normatif, namun esensinya merupakan persoalan realitas yang bisa diraih oleh siapapa pun. Ini karena sifat-sifat fitrah itu awalnya telah ada pada diri semua orang, karenanya disebut fitrah, sehingga bisa saja disebut bersifat normal. Ini juga berarti bahwa kesehatan dan penyakit kalbu yang dibicarakan al-Qur'an itu tidak bersifat medis, dalam pengertian psikitaris. Namun, sebagaimana yang telah dijelaskan di bab kedua, para tokoh klasik Islam, seperti Abû Bakr ar-Râzî dan Ibn al-Jawzî, telah menggunakan istilah kedokteran rohani (*thibb rûḥânî*).[59] Dengan pengertian ini, berarti persoalan penyakit rohani pun menjadi masalah medis, sekalipun bagi penulis ini akan terasa janggal.

Masalah penyakit rohani seperti ini juga perlu secara hati-hati jika disandingkan dengan istilah religiusitas dan spiritualitas yang biasa digunakan oleh psikolog dan psikiater. Sebagaimana telah disinggung di bab pertama dan kedua, saat ini telah luas diakui di dalam komunitas ahli psikologi dan psikiatri bahwa dimensi religiusitas dan spiritualitas itu sangatlah penting dalam menghadapi masalah gangguan jiwa.[60] Yang penting untuk diperhatikan adalah bahwa, pertama, yang dimaksud gangguan jiwa di situ adalah sebagaimana yang didefinisikan oleh DSM, ICD, atau PPDGJ, bukan gangguan jiwa seperti yang dibicarakan al-Qur'an. Kedua, spiritualitas di situ dimaknai sebagai pemaknaan terhadap tujuan hidup, sedangkan religiusitas diartikan sebagai hal-hal terkait realitas transendental. Dengan pengertian seperti ini, dimensi rohani yang kita bicarakan

memang bisa saja dipadankan dengan religiusitas, namun jelas tidak sepadan dengan spiritualitas. Hanya saja, karena persoalan gangguan jiwa yang dimaksud itu terkait hal-hal keseharian, dalam psikiatri religiusitas itu hanya jadi instrumen untuk masalah mental dan perilaku keseharian itu, bukan perhatian utama, bahkan—sebagaimana dijelaskan oleh Bhugra (2016) tidak dihiraukan kebenarannya.[61] Sehingga, sebenarnya ada perbedaan antara pendekatan religius untuk menangani gangguan jiwa (dalam psikiatri), dengan penyakit jiwa yang bersifat rohani (dalam al-Qur'an). Lepas dari itu, penulis akan tetap mencoba mempertemukan antara keduanya di bagian lain bab ini.

Terkait ketertipuan (*tazyîn* dan *taswîl*)—atau salah persepsi, yang dibicarakan al-Qur'an, secara akar makna bisa dikatakan sebenarnya bersifat sinonim. Keduanya merujuk pada suatu kondisi di mana seseorang yang mengalaminya memandang sesuatu sebagai baik, indah, mudah, atau santai, padahal sebenarnya tidak demikian. Dalam psikiatri dan psikologi hal seperti ini bisa masuk dalam kategori normal ataupun tidak normal, fungsional ataupun disfungsional, mengganggu aktivitas harian ataupun tidak mengganggunya. Dalam psikiatri, sekalipun delusi (waham) itu diposisikan sebagai gejala penting untuk sejumlah gangguan jiwa, namun pada dasarnya selama hal tersebut tidak mengganggu aktivitas harian dan tidak masuk dalam daftar gangguan jiwa yang mereka akui, ia juga tidak akan dianggap sebagai persoalan.

Jika dicermati lebih jauh, sebagaimana telah penulis jelaskan di bab keempat, al-Qur'an sebenarnya membicarakan *tazyîn* dan *taswîl* ini dalam kaitannya dengan objek-objek tertentu, yaitu sekitar 20 objek untuk *tazyîn* dan 4 objek untuk *taswîl*. Semua objek tersebut bisa dikatakan sebenarnya terkait dengan kehidupan keagamaan, seperti keimanan, Tuhan, risalah, kemusyrikan, dosa, mengikuti *hawâ*, kekufuran, peperangan antara kaum beriman dengan musuh-musuhnya, akhlak, dan seterusnya. Tentu saja ini juga sejalan dengan perhatian utama al-Qur'an tentang manusia, yaitu perbaikan individu, masyarakat, dan dunia yang berpusat pada perbaikan rohani.

Hal di atas mengisyaratkan bahwa salah satu inti pesan al-Qur'an tentang *tazyîn* dan *taswîl* adalah bahwa dalam kehidupan beragama, seringkali pilihan-pilihan yang salah itu diambil karena manusia salah persepsi terhadapnya, dan hal ini berakar pada persoalan rohani yang seharusnya jika berfungsi akan menjadi instrumen penting baginya untuk memahami kebenaran dan hakikat segala sesuatu. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa kondisi tertipu itu sebenarnya merupakan salah satu akibat dari rohani yang sakit.

Kemudian terkait kata *zaygh*, *thaghâ*, beserta derivasinya—yang dari sisi akar makna masing-masing secara berurutan sepadan dengan kata menyimpang dan melampaui batas, di bab keempat penulis telah menjelaskan penggunaannya dalam al-Qur'an. Di antara poin penting tentang hal ini terkait psikopatologi adalah lokus penisbatannya, yaitu: 1. *bashar* dan *qalb* (untuk *zaygh* dan *thaghâ*); 2. manusia secara umum (untuk *thaghâ*); 3. person tertentu yang memiliki sifat tercela, seperti Firaun, munafik, dan musyrik (untuk *thaghâ*); 4. Orang yang tidak mau bertemu dengan Allah (untuk *thaghâ*). Untuk mempermudah pembahasan, empat kategori di atas bisa dikerucutkan dengan memasukan person di kelompok ketiga dan keempat ke dalam keumuman manusia di kelompok kedua. Kemudian, manusia secara umum yang memiliki beragam dimensi ini dikerucutkan lagi ke dimensi *bashar* dan *qalb* pada dirinya. Sehingga, bisa dikatakan bahwa lokus dari sifat *zaygh* dan *bashar* yang dibicarakan al-Qur'an adalah *bashar* dan *qalb*.

Sejalan dengan fokus pembicaraan istilah-istilah sebelumnya, pembicaraan al-Qur'an tentang *qalb* dan *bashar* yang menyimpang atau melampaui batas juga terkait penyakit rohani. Orang yang sakit secara rohani, yaitu sifat-sifat fitrahnya (*rûḥ*, *bashîrah*, *lubb*) tidak aktual secara baik, akan memiliki pikiran, keyakinan, pandangan, persepsi, emosi, dan perilaku yang menyimpang atau melampaui batas, seperti pada kasus Firaun, orang munafik, musyrik, dan orang kafir yang tidak menginginkan pertemuan dengan Allah. Sebaliknya, orang yang sifat-sifat fitrahnya telah aktual secara sempurna, seperti Rasulullah saw, maka *bashar*-nya tidak akan menyimpang ataupun melampaui batas—sebagaimana yang disebutkan dalam an-Najm/53: 17. Sebagaimana yang disebutkan dalam berbagai riwayat dari Ibn 'Abbâs ra, waktu mikraj, *bashar* Rasulullah saw benar-benar teguh, tidak menoleh ke kiri ataupun ke kanan, dan tunduk patuh tidak melampaui ketentuan Allah swt kepada beliau.[62] Jika dipadukan dengan sebagian tafisir rasional dan esoteris, hal tersebut bisa berarti bahwa *bashar* beliau waktu mikraj—menyaksikan ayat-ayat yang agung, itu ada dalam kondisi kesaksian terhadap sesuatu yang riil apa adanya, bukan halusinasi atau delusi; juga teguh dan patuh dalam ketundukan menghadap Allah sekalipun telah dikaruniai ilmu yang sangat tinggi seperti itu.[63]

Yang penting juga untuk dicatat adalah bahwa ada sebagian ayat (Âli 'Imrân/3: 8) yang megisyaratkan bahwa *qalb* yang telah tertunjuki itu bisa juga menjadi menyimpang. Sebagaimana akar maknanya, bagaimanapun *qalb* itu memang bisa berbolak-balik, dari sehat menjadi sakit, dari sakit menjadi sehat, dari murni menjadi

kotor, dari kotor menjadi murni, dari tertunjuki menjadi menyimpang dan melampaui batas, dari menyimpang dan melampaui batas menjadi tertunjuki, dan seterusnya. Sesehat dan semurni apa pun, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, *lubb, bashîrah, rûḥ*, dan *fithrah* itu realitasnya adalah *qalb* juga, sehingga ia bisa berbolak-balik—lebih tepatnya, menjadi tampak atau tertutupi. Jika kita kaitkan dengan kisah Sâmirî pada sebagian ayat *taswîl* (Thâhâ/20: 96), kita bisa melihat contoh bagaimana *bashîrah* yang telah mampu melihat dan menggenggam jejak rohani Jibrîl as, berbalik menjadi pelaku kemusyrikan. Ayat tersebut juga menisbatkan penyebabnya kepada *taswîl* oleh *nafs*. Ini mengisyaratkan bahwa memang ada sesuatu dalam diri manusia yang bisa membalikan *qalb* dari berwujud *bashîrah* menjadi tersesat. Berdasarkan asumsi yang penulis gunakan terkait dimensi dan struktur diri manusia, maka penulis bisa katakan bahwa bagian dalam diri manusia tersebut adalah *hawâ*. Ini sejalan dengan tafsir esoteris dari Ibn ‘Ajîbah dan al-Qusyairî.[64] Dalam istilah yang digunakan oleh Jawâdî Âmulî, bagian ini disebut dengan tabiat (*thabî’at*).[65]

Berikutnya adalah istilah dan derivasi kata *khatm, thab’, qufl*, dan *akinnah*—yang mewakili padanan kata tutup, segel, dan kunci, juga kata *rayn* dan *qaswah*—yang mewakili padanan kata karat dan keras. Dalam analisis terhadap kata-kata tersebut dalam al-Qur’an yang telah penulis jelaskan di bab keempat, tampak bahwa semuanya dinisbatkan pada satu hal, yaitu *qalb*. Dari sini, dengan membandingkan akar makna dari kata-kata tersebut pada dasarnya bisa dengan mudah kita asumsikan bahwa *qalb* yang berbolak-balik itu suatu saat bisa menjadi tertutup, mengeras, berkarat, hingga terkunci dan tersegel. Tentu saja istilah-istilah tersebut lebih tepat dipandang sebagai merujuk pada *qalb* yang bersifat nonfisik, bukan jantung atau otak yang bersifat fisik.

Di bab keempat penulis juga telah memaparkan bahwa ayat-ayat yang menggunakan kata *khatm, thab’, qufl*, dan *akinnah* itu membicarakan tujuh belas topik. Ketujuh belas topik ini kemudian bisa dikelompokan ke dalam empat kategori. 1. Tidak mampu, gagal, atau tidak mau memahami penjelasan atau peringatan yang disampaikan Nabi saw. 2. Kufur, ragu, tidak takut, mendebat, atau berbagai respons negatif lainnya terhadap penjelasan atau peringatan yang disampaikan Nabi saw. 3. Sifat lebih mencintai dunia dibanding akhirat, rida dengan kehidupan dunia, atau dilalaikan olehnya. 4. Sikap berlebihan, takabur, otoriter, mengikuti *hawâ*, atau sifat-sifat negatif lainnya yang melatarbelakangi atau mengiringi tiga kondisi sebelumnya. Kemudian, ayat-ayat yang menggunakan kata *rayn* atau

qaswah membicarakan sejumlah sifat psikis, rohani, dan perilaku, seperti: terhijab dari Tuhan, menyimpangkan ajaran agama, tidak mau tunduk pada Allah, merasa sedang berbuat baik padahal buruk, fasik dan lalai yang berlarut-larut, tidak meningkatkan iman dengan berinfak, tidak mengerti mekanisme batin para nabi, tidak lapang dada, tidak berzikir, dan dalam kesesatan yang nyata. Topik-topik tersebut serupa dengan bentuk-bentuk penyakit, penyimpangan, atau gangguan rohani yang telah diulas di atas. Artinya, sebetulnya istilah-istilah tersebut konsep dasarnya sama. Hanya saja kelompok terakhir ini, yaitu tertutup, mengeras, berkarat, dan terkunci, tampak lebih mengisyaratkan tingkatan-tingkatannya saja, tanpa batasan yang eksak.

Kelompok istilah terkahir adalah *dhîq* dan *zhulmah*, yang masing-masing secara berurutan berarti sempit dan gelap. Lawannya adalah lapang (*syarḥ*) dan cahaya (*nûr*). Berdasarkan pencermatan penulis, dari 39 ayat yang menggunakan kata *dhîq*, *zhulmah*, atau derivasinya, hanya 16 ayat yang relevan dengan psikopatologi. 1. Ayat-ayat yang merefer pada kondisi orang sesat atau tidak bisa diberi peringatan. 2. Ayat-ayat yang merefer pada kondisi orang munafik atau kafir dalam beragam bentuk seperti: kebingungan/kebimbangan, mendustakan ayat Allah, atau merasa sedang berbuat kebaikan. 3. Ayat-ayat yang merefer pada kondisi orang sebelum mendapat petunjuk dari Allah, kitab, atau para nabi dan rasul. Dari sini saja sudah nampak bahwa pembahasan kedua kata ini pun sejalan dengan pembahasan lainnya terkait penyakit, penyimpangan, dan gangguan rohani.

Perlu juga dicatat bahwa istilah sempit (*dhîq*) sering dinisbatkan pada dada sebagai lokusnya, namun dada di sini bukan berarti dada fisik, melainkan dada nonfisik yang menjadi ruang bagi kalbu nonfisik pula. Sebagaimana yang diterangkan dalam sabda Rasulullah saw, riwayat Ibn Jarîr, Ibn Mardûyah, al-Ḥâkim, dan al-Bayhaqî, dari jalur Ibn Mas'ûd ra, menyempit dan melapangnya dada itu sebenarnya disebabkan oleh cahaya Allah. Jika dada diterangi cahaya dari Allah, ia akan melapang. Sebaliknya, jika cahaya tersebut hilang, maka ia akan menyempit.[66] Hadis tersebut juga menyebutkan ciri-ciri kalbu yang lapang, yang intinya adalah kembali menjadikan akhirat sebagai perhatian utama dan tidak tertipu oleh godaan duniawi. Dengan kata lain, orang yang dadanya lapang itu perilaku dan mentalnya mengikuti petunjuk fitrah, bukan tabiat (*hawâ*). Ini sejalan dengan penjelasan dalam sebagian ayat (al-An'âm/6: 125) yang mengaitkan petunjuk dan kesesatan dengan sempit dan lapangnya dada terhadap Islam (Catatan: Islam adalah agama fitrah). Hal ini juga mengisyaratkan bahwa lapang-sempitnya dada, terang-gelapnya batin, dan tertunjuki-sesatnya

seseorang itu saling berkaitan erat. Jika dada itu terang, maka dia pasti lapang dan tertunjuki untuk mengikuti fitrah, sedangkan jika dada itu gelap, maka dia pasti sempit dan tersesat dari orientasi fitrah.

Sampai di sini inti konsep gangguan jiwa yang dimaksud oleh al-Qur'an menjadi cukup jelas. *Pertama,* istilah gangguan merupakan payung istilah yang menaungi konsep sakit, tertipu, menyimpang, melampaui batas, tertutup, mengeras, berkarat, terkunci, sempit, dan gelap. *Kedua,* dasar patokan dari semua konsep tersebut adalah kesempurnaan dari aktualitas atau kemunculan sifat-sifat fitrah. *Ketiga,* sifat-sifat fitrah itu berorientasi ke alam transendental. *Keempat,* bentuk utama sifat-sifat fitrah adalah: 1. Mengenal Allah; 2. Tunduk, patuh, dan bertawajuh secara tulus kepada Allah; 3. Tidak bergantung pada selain-Nya; 4. Mampu memahami kebenaran dan hakikat segala sesuatu. *Kelima,* definisi-definisi: 1. sakit merujuk pada kalbu ketika sifat-sifat fitrahnya tidak aktual, tidak tampak, atau tidak sempurna aktualitas dan penampakannya. 2. Tertipu merujuk pada kondisi mental atau perilaku ketika gagal memahami kebenaran atau hakikat sesuatu. 3. Menyimpang dan melampaui batas merujuk pada kondisi mental atau perilaku yang tidak sejalan dengan sifat fitrah. 4. Tertutup merujuk pada kondisi fitrah yang tidak tampak atau tidak aktual. 5. Terkunci, mengeras, dan berkarat adalah tingkatan tertutupnya fitrah yang akut dan telah berlangsung lama. 6. Sempit merujuk pada perasaan enggan dan berat untuk mengikuti jalan fitrah. 7. Gelap merujuk pada situasi mental ketika ia tidak mendapat cahaya Allah sehingga sifat fitrahnya tidak aktual, tidak tampak, atau lemah aktualitas dan penampakannya. *Keenam,* istilah jiwa merujuk pada semua dimensi diri manusia, baik perilaku ragawi, kondisi mental, ataupun dimensi rohani.

Setelah konsep gangguan jiwa seperti di atas menjadi jelas, berikutnya kita mulai bisa memformulasikan sejumlah definisi dan aksioma sebagai fondasi psikopatologi. Sebelum itu, yang perlu diperhatikan adalah bahwa—sekali lagi, pada dasarnya psikopatologi dan ilmu tafsir itu merupakan dua disiplin ilmu yang berbeda, minimal dari sisi komunitas ahli yang menggelutinya. Ahli psikopatologi tidak harus ahli tafsir. Demikian pula, ahli tafsir tidak harus ahli psikopatologi. Yang menyatukan dua komunitas ahli tersebut dalam diskursus ini adalah tujuan umum, yaitu untuk memperbaiki kondisi individu, masyarakat, dan dunia, dan tujuan lebih khusus, yaitu untuk mencegah dan menanggulangi masalah akut dalam kehidupan sehari-hari individu, seperti depresi dan skizofrenia. Untuk itu, hemat penulis, sebenarnya tidak semua konsep dan istilah yang digunakan al-Qur'an itu perlu kita gunakan dalam diskursus ini, karena istilah dan

konsep itu hanya instrumen untuk membicarakan realitas (Catatan: ulasan lebih jauh tentang hal ini akan penulis bahas di bagian lain bab ini). Sehingga, yang paling penting dari konsep dan istilah tersebut adalah efektivitas dan efsiensinya sebagai media komunikasi antar ahli, dalam hal ini ahli yang menggeluti psikopatologi. Selain itu, jika kita menjadikan al-Qur’an sebagai dasar inspirasi, maka yang penting adalah formulasi istilah dan konsep yang kita ajukan tetap sejalan atau—minimal, tidak bertentangan dengan konsep yang dijelaskan al-Qur’an.

Pertama, asumsi tentang diri manusia bisa dirumuskan dalam sejumlah postulat dan definisi sebagai berikut.

POSTULAT_1	Ragam dimensi diri manusia secara umum terdiri dari dimensi biofisis, psikis, sosiokultural, dan rohani.
DEFINISI_1	Dimensi biofisis manusia merujuk pada seluruh sifat, kondisi, kegiatan, dan kejadian pada raganya, termasuk interaksinya dengan lingkungan biofisis di luar dirinya.
DEFINISI_2	Dimensi psikis manusia merujuk pada seluruh sifat, kondisi, kegiatan, dan kejadian pada persepsi inderawi, emosi, konasi, dan kognisi rasionalnya.
DEFINISI_3	Dimensi sosiokultural merujuk pada sifat, kondisi, kegiatan, dan kejadian pada dimensi biofisis dan psikis dalam interaksinya dengan masyarakat dan budaya yang melingkupinya.
DEFINISI_4	Dimensi rohani merujuk pada bagian dalam diri manusia yang menjadi lokus dari sifat-sifat fitrah.
DEFINISI_5	Bentuk utama sifat-sifat fitrah adalah: 1. Mengenal Allah; 2. Tunduk, patuh, dan tawajuh secara tulus kepada Allah; 3. Tidak bergantung pada selain-Nya; 4. Mampu memahami kebenaran dan hakikat segala sesuatu.
POSTULAT_2	Struktur diri manusia bertingkat dari zahir ke batin, semakin batin semakin tinggi dan sejati.
POSTULAT_3	Berdasarkan klasifikasi ragam dimensi yang disebutkan di postulat pertama, struktur diri manusia—dari lapisan paling zahir hingga yang paling batin, bisa digambarkan sebagai: sosiokultural, biofisis, psikis, dan rohani.

Kedua, konsep dasar gangguan jiwa bisa dirumuskan dalam sejumlah postulat, definisi, dan teorema sebagai berikut.

DEFINISI_6	Gangguan jiwa adalah setiap kondisi tiadanya sifat-sifat yang seharusnya ada pada diri manusia, kecuali pada dimensi biofisis nonperilaku.

DEFINISI7	Dimensi biofisis manusia merujuk pada seluruh sifat, kondisi, kegiatan, dan kejadian pada raganya, termasuk interaksinya dengan lingkungan biofisis di luar dirinya.
DEFINISI8	Gangguan merupakan payung istilah yang menaungi beragam istilah yang biasa digunakan dalam psikopatologi ataupun disiplin di luarnya, yaitu: penyakit, penyimpangan, dan abnormalitas.
POSTULAT4	Gangguan jiwa terjadi pada dimensi sosiokultural, perilaku biofisis, psikis, atau rohani.
POSTULAT5	Gangguan pada masing-masing dimensi diri manusia bisa saling memengaruhi.
TEOREMA1	Gangguan pada dimensi sosiokultural, perilaku biofisis, dan psikis bisa dipengaruhi oleh gangguan rohani.

Tujuh definisi dan lima postulat di atas adalah bentuk aksiomatisasi dari berbagai konsep terkait diri manusia dan gangguan jiwa, yang telah dianalisis dan didiskusikan sebelumnya. Dalam ranah filsafat atau tafsir, berbagai pernyataan dalam definisi-definisi dan teorema-teorema di atas tentu saja diperdebatkan. Pernyataan-pernyataan tersebut diberi label postulat atau definisi karena hendak diajukan sebagai asumsi untuk melakukan studi lanjutan dalam psikopatologi. Satu teorema dimunculkan untuk menjadi langkah pertama dalam melakukan studi lanjutan tersebut. Ia disebut teorema karena memang penulis buka untuk diperdebatkan di ranah studi lanjutan psikopatologi itu, tanpa memengaruhi postulat-postulat dan definisi-definisi yang diasumsikan sebelumnya. Dengan kata lain, hemat penulis psikopatologi yang membahas berbagai gangguan jiwa lebih rinci bisa dikembangkan dengan menerima teorema satu di atas ataupun tidak. Penulis sendiri menawarkan teorema di atas sejalan dengan ajaran al-Qur’an dan pandangan para tokoh Islam klasik tentang filsafat jiwa, tasawuf, dan kedokteran rohani.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, narasi al-Qur’an tentang masalah gangguan jiwa sebenarnya berfokus pada persoalan rohani. Namun demikian ia tetap memberi perhatian terhadap perbaikan individu, masyarakat, dan dunia secara umum. Sebagai contoh adalah kisah Firaun. Perilaku Firaun yang disebut melampaui batas digambarkan sebagai melakukan pembunuhan terhadap anak-anak Bani Israil, menodai wanita-wanita mereka, dan mengusir mereka. Perilaku seperti ini merupakan perilaku tidak sehat di ranah sosial. Di sisi lain al-Qur’an menyebutkan bahwa perilaku tersebut dipicu oleh ramalan dukun yang ia percayai bahwa ia akan dijatuhkan oleh seorang putra dari Bani Israil. Ini mengindikasikan ada semacam

kecemasan akut dalam dirinya hingga ia meresponsnya dengan berperilaku sadis dan sporadis. Kemudian ia juga digambarkan sebagai sangat angkuh hingga ingin disembah oleh bangsanya. Berbagai perilaku dan kondisi Firaun tersebut jelas sangat tidak sehat, baik dalam dimensi sosiokultural ataupun psikis. Sekalipun al-Qur'an membicarakan berbagai hal tersebut, secara makro ia tetap menekankan aspek rohani.

Penjelasan lebih lanjut terkait pengaruh dimensi rohani terhadap berbagai gangguan di dimensi diri manusia lainnya akan dijelaskan di bagian selanjutnya.

Terakhir, jika dibandingkan dengan berbagai pandangan pada diskursus psikofilosofis tentang konsep gangguan jiwa, konsep yang penulis ajukan di atas masuk dalam kelompok konsep integratif dan eklektik. Konsep tersebut, seperti sebelumnya telah disinggung, secara khusus sejalan dengan konsep Bastaman dalam psikologi Islam, dan secara umum sejalan dengan konsep para filsuf Islam—baik di aliran peripatetik, iluminatif, ataupun *ḥikmah muta'âliyah*, konsep para sufi, dan konsep para penulis kitab kedokteran rohani. Selain itu, secara lebih umum lagi, konsep yang penulis ajukan itu sejalan dengan pendekatan integratif dengan tambahan aspek rohani.

3. Faktor-Faktor Penyebab Gangguan Jiwa

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, inti ontik psikopatologi itu mencakup dua aspek, yaitu konsep gangguan jiwa dan konsep tentang faktor-faktor penyebabnya. Di bagian sebelumnya penulis telah mengajukan formulasi tentang aspek yang pertama melalui lima postulat, tujuh definisi, dan satu teorema. Selanjutnya di bagian ini penulis akan merumuskan formulasi bagi aspek yang kedua, yaitu faktor-faktor penyebab gangguan jiwa. Tentu saja formulasi seperti ini bukan berupa teori tentang sebab-sebab spesifik bagi suatu bentuk gangguan jiwa yang spesifik pula, seperti bahwa sebab-sebab depresi adalah ekspektasi yang tidak tercapai, tekanan interpersonal dan sosial, tingginya hormon *x* dan kerja bagian otak terkait sifat melankolik, dan seterusnya. Formulasi yang dimaksud lebih bersifat umum dalam domain psikofilosofis.

Di bab kedua penulis telah memetakan secara umum ragam pandang tentang faktor-faktor penyebab gangguan jiwa dalam diskursus psikofilosofis. Dalam ranah psikologi dan filsafat psikologi, ragam pandang tersebut sebenarnya serupa dengan ragam pandang tentang diri manusia seperti yang telah penulis ringkas di bagian sebelumnya. Perbedaannya hanya terletak pada fokus aspek yang dilihat. Dengan begitu bisa dikatakan bahwa secara psikologis, ada lima pandangan utama terkait persoalan ini, yaitu model biopsikologi

(atau biofisis), model sosiokultural, model psikologis (di bagian sebelumnya penulis lebih memilih istilah panpsikis), model integratif (biopsikososial), dan model transpersonal.

Para psikolog yang menganut masing-masing dari lima pandangan tersebut tidak selalu secara total akan saling menafikan. Perbedaan mereka sering kali hanya tentang penekanan-penekanan saja. Misalkan seorang psikolog bisa saja pada dasarnya percaya bahwa dimensi biofisis, psikis, dan sosiokultur itu saling mempengaruhi, seperti dalam model integratif. Namun, karena berbagai sebab ia lebih memilih model yang menekankan aspek biofisis—misalkan. Karenanya ia akan dikategorikan sebagai pendukung model biofisis. Ini berbeda dengan ragam pandang di ranah filsafat. Para filsuf membicarakan faktor-faktor penyebab gangguan jiwa—secara khusus, atau faktor-faktor penyebab kondisi jiwa—secara umum, dalam koteks ontologi dan epistemologi. Persoalan mereka bukanlah sekedar pilihan penelitian akan menekankan aspek mana, melainkan secara riil faktor apa saja yang bekerja dalam menentukan suatu kondisi-kondisi kejiwaan, dan bagaimana cara mengetahuinya. Di bagian ini penulis akan membahas masalah faktor-faktor penyebab gangguan jiwa secara ontologis dan epistemologis, sebagaimana pembahasan para filsuf.

Kemudian, ringkasan ulang ragam pandangan atau model tentang faktor-faktor penyebab gangguan jiwa bisa dijelaskan sebagai berikut.[67] Model biopsikologi intinya menyatakan bahwa faktor utama yang memengaruhi kondisi kejiwaan adalah faktor biofisis, khususnya otak dan hormon. Model psikologis menyatakan bahwa faktor utama tersebut adalah alam bawah sadar dan intensionalitas (psikoanalisis /psikodinamika), respons terhadap stimulus (behaviorisme), cara berpikir (kognitivisme), atau pengalaman manusia sebagai subjek (humanisme). Model integratif mencoba menggabungkan ketiga model sebelumnya. Lalu model transpersonal menekankan aspek pengalaman melampaui ego, juga melampaui pengalaman biasa dan biografis manusia sebagai subjek.

Dalam diskursus ontologi yang lebih umum, di satu sisi lima model (atau sebagiannya) ini bisa dilihat sebagai turunan dari sepuluh pandangan dalam filsafat pikiran yang dijelaskan oleh Bunge dan Ardila (1987), yaitu: idealisme/panpsikisme/fenomenalisme, monisme netral, materialisme eliminatif, fisikalisme, materialisme emergentis, otonomisme, paralelisme, epfenomenalisme, animisme, dan interaksionisme.[68] Di sisi lain, sebagiannya juga bisa dilihat sebagai turunan dari pandangan para filsuf kontinental yang menekankan aspek konstruksi sosial atau yang menganggapnya sebagai satu-

satunya faktor penting, seperti dalam mazhab kritis, feminisme, Marxisme, Foucauldianisme, posrukturalisme, dekonstruksionisme, dan posmodernisme.

Penjelasan sederhana tentang ragam pandangan para filsuf tersebut bisa diringkas sebagai berikut. Pertama, pandangan yang mengklaim bahwa karena realitas itu terbatas pada yang bersifat materi/biofisis, maka apa yang disebut gangguan jiwa itu sebenarnya berupan gangguan biofisis, sehingga penyebabnya pun bersifat biofisis (fisikalisme, materialisme eliminatif, materialisme emergentis). Kedua, pandangan yang mengklaim bahwa karena realitas itu terbatas pada jiwa/roh/psikis atau hanya bisa diketahui sejauh ia menjadi fenomena/penampakan pada manusia sebagai subjek, maka hanya faktor psikis yang menentukan segala kejadian pada diri manusia (idealisme, panpsikisme, fenomenalisme). Ketiga, pandangan yang mengklaim bahwa jiwa dan tubuh itu merupakan dua realitas yang berbeda, namun hanya tubuh/faktor biofisis yang menjadi penyebab (epifenomenalisme). Keempat, pandangan yang mengklaim bahwa jiwa dan tubuh itu merupakan dua realitas yang berbeda, namun keduanya berinteraksi/saling mempengaruhi (interaksionisme), atau tampak saling memengaruhi karena keduanya paralel (paralelisme). Kelima, pandangan yang mengklaim bahwa jiwa dan tubuh itu merupakan dua realitas yang berbeda namun hanya jiwa/faktor psikis yang menjadi penyebab (animisme). Keenam, pandangan yang mengklaim bahwa jiwa dan tubuh itu merupakan dua realitas berbeda, dan keduanya tidak saling atau tidak tampak saling memengaruhi (otonomisme). Ketujuh, pandangan yang mengklaim bahwa jiwa, tubuh, dan gangguan jiwa itu hanyalah bahasa yang merupakan konstruk sosial, lahir dalam sejarah, dan ditentukan oleh relasi-relasi kuasa tertentu, sehingga faktor satu-satunya yang penting terkait dengannya adalah faktor konstruksi sosial (mazhab kritis, dekonstruksionisme, Foucauldianisme, feminisme, Marxisme, postrukturalisme, posmodernisme).

Dalam al-Qur'an, kita bisa membaca berbagai isyarat terkait faktor-faktor penyebab gangguan jiwa dengan melihat penisbatannya pada pelaku-pelaku tertentu dan karakter dari pelaku tersebut. Dalam konteks ini, tidak semua ayat yang menggunakan tiga belas kata terkait konsep gangguan jiwa menyebutkan penisbatan pelaku secara jelas, bahkan banyak yang tidak menyebutkannya sama sekali. Namun, tidak sedikit pula ayat yang menyebutkannya. Ayat-ayat yang menggunakan kata *tazyîn, taswîl, khatm, thab'*, dan *akninnah* biasanya memberikan keterangan yang jelas tentang pihak yang menjadi sumber kejadiannya. Ayat-ayat yang menggunakan kata *maradh,*

zaygh, *dhîq*, dan *zhulmah* juga kadang memberikan keterangan yang jelas seperti itu. Jika dikumpulkan, pihak-pihak yang menjadi sumber kejadian (pelaku) tersebut adalah sebagai berikut: 1. Allah/Kami, 2. Setan, 3. Tokoh masyarakat, 4. Jin jahat/Iblis, 5. *Nafs*, 6. Al-Kitab, dan 7. Nabi/Rasul.

Penisbatan hal-hal negatif, seperti gangguan jiwa, pada Allah atau Kami jelas dinyatakan banyak ayat. Contohnya adalah al-Baqarah/2: 10 untuk *maradh* pada *qalb*; an-Naml/27: 4 untuk *tazyîn* perilaku buruk orang yang tidak beriman pada harik akhir; ash-Shaff/61: 5 untuk *zaygh* pada *qalb* orang fasik dari kalangan umat Nabi Musa as; al-Baqarah/2: 7 untuk *khatm* pada *qalb* orang kafir; al-An'âm/6: 46 untuk *khatm qalb* orang zalim yang lalai oleh kesuksesan duniawi; an-Nisâ/4: 155 untuk *thab'* bagi sebagian Ahlul Kitab yang melanggar perjanjian; an-Naḥl/16: 108 untuk *thab'* bagi *qalb* orang memilih menjadi kafir setelah beriman karena motif lebih cinta dunia dibanding akherat; al-An'âm/6: 125 untuk *dhîq* dada orang yang dikehendaki sesat oleh-Nya; dan lain-lain. Namun, penjelasan tetang hakikat persoalan seperti ini tampak diperselisihkan secara tajam oleh para ahli, sebagai bagian dari pembahasan Tuhan, takdir, dan kebebasan manusia yang biasa didiskusikan dalam teologi dan filsafat. Penjelasan para ahli tafsir tentang ayat-ayat di atas juga terkait dengan asumsi yang mereka pegang tentang persoalan Tuhan, takdir, dan kebebasan manusia itu. Sebagai contoh, di bab keempat penulis telah menjelaskan beragam pandangan ahli tentang an-Naml/27: 4 yang menisbatkan *tazyîn* perilaku buruk kepada Kami. Makârim asy-Syirâzî mengatakan bahwa maksud penisbatan tersebut adalah dari sisi bahwa Allah swt adalah sebab dari segala sebab.[69] al-Fakhr ar-Râzî melihatnya sebagaimana bunyi eksplisit teks ayat itu sendiri.[70] Ibn 'Âsyûr melihatnya sebagai penciptaan kondisi pada jiwa dan akal hingga ia terkena *tazyîn*.[71] Ibn Jarîr melihatnya sebagai proses mempermudah (*tashîl*) yang diberikan Allah kepada orang kafir yang berperilaku buruk.[72] Ibn 'Ajîbah menilainya sebagai penciptaan kondisi alami pada *nafs* yang sesuai dengan perilaku buruk tersebut hingga ia menyangkanya baik.[73] Bagi penulis, pandangan-pandangan tersebut bisa digabungkan dengan melihatnya dalam beragam aspek. Dari sisi tertentu sebagaimana zahir teks al-Qur'an, Allah lah yang membuat seseorang mengalami *tazyîn*. Di sisi lain, itu dari sisi bahwa Allah adalah sebab dari segala sebab untuk kejadian apa pun di alam ini. Secara spesisfik, Ia telah menciptakan bagian dari diri manusia dengan sifat-sifat yang condong pada perilaku buruk, yaitu dimensi tabiat (*hawâ*). Kemudian, terkadang Ia—dengan tujuan yang baik,

penuh hikmah, dan sesuai dengan sifat keadilan-Nya, mempermudah seseorang melakukan amal buruk.

Dalam ranah filsafat, tentu saja filsuf yang tidak percaya dengan adanya Tuhan tidak akan menjadikannya sebagai faktor yang perlu dipertimbangkan. Namun, sebenarnya masih banyak kalangan dari mereka yang bertuhan dan melihat-Nya memiliki peran dalam segala kejadian di alam ini. Dalam tradisi filsafat Islam, bisa dikatakan bahwa semua tokohnya menganut pandangan seperti ini, sekalipun berbeda pendapat dalam formulasi detil tentang bagaimana Tuhan menjadi penyebab berbagai kejadian di alam tersebut. Karena keterbatasan ruang, penulis di sini akan mengambil pandangan dalam tradisi *ḥikmah muta'âliyah*, yang merupakan sintesis antara tradisi filsafat peripatetik, tasawuf teoretis, kalam, dan tafsir-hadis.

Dalam aliran *ḥikmah muta'âliyah*[74] Tuhan, yang sifat utama-Nya adalah *wâjib al-wujûd bi adz-dzât*, realitas yang eksis pada dirinya sendiri, dipandang sebagai sebab hakiki dari segala keberadaan selain-Nya. Setiap realitas selain Dia itu bersifat *mumkin al-wujûd di adz-dzât*, pada dasarnya tidak memiliki eksistensi dan hanya akan memiliki eksistensi dengan meminjam dari dan bergantung pada eksistensi-Nya. Kebutuhan untuk meminjam dan kebergantungan eksistensial seperti ini disebut dengan *imkân faqrî* dan *wujûd râbith*. Namun demikian, menurut aliran filsafat ini berbagai realitas yang bersifat mumkin itu perlu dibedakan dari sisi kuiditas (*mâhiyah*) dan eksistensinya (*wujûd*). Kuiditas, atau keapaan, itu sebenarnya hanya konsep dalam pikiran manusia yang merupakan cara dia untuk membicarakan berbagai realitas. Realitas itu sendiri hakikatnya adalah eksistensi. Secara kuiditas kita kadang menganggap sesuatu memiliki eksistensi, padahal itu hanya konsep yang kita buat untuk merefer pada ketiadaan suatu sifat pada eksisten tertentu. Penulis melihat kasus gangguan jiwa itu masuk dalam konteks ini. Ketika kita mengatakan bahwa person *x* memiliki gangguan jiwa *y*, itu hakikatnya adalah bahwa si person *x* tersebut tidak memiliki sifat *z*. Ini karena gangguan atau penyakit itu adalah absennya kesehatan (contoh: gangguan *y* adalah tiadanya sifat *z*). Terkait ini, Tuhan itu sebenarnya sumber eksistensi, bukan sumber noneksistensi.

Intinya, dengan pandangan di atas kita akan melihat Allah sebagai sebab dari segala wujud di alam ini. Namun, sebenarnya Ia adalah sumber cahaya wujud itu, yang selalu memancarkan sinar-Nya. Orang yang mengalami gangguan jiwa itu ada karena pasti ada kondisi tertentu pada dirinya yang menjadikan dia tidak mampu menerima pancaran wujud dari Allah. Ini secara ontologis.

Secara epistemologis, memahami Tuhan itu bisa melalui jalan perenungan terhadap ayat-ayat-Nya di alam, penadaburan al-Qur'an (berserta hadis yang merupakan penjelas baginya), konstruksi rasional yang bersifat *burhânî*, atau pengenalan langsung secara rohani. Termasuk dalam konteks psikopatologi, kita bisa memahami perbuatan Tuhan terkait berbagai gangguan jiwa itu dengan menelusuri jalan-jalan pengetahuan tersebut.

Dalam arus utama psikologi dan psikiatri kontemporer biasanya faktor Tuhan tidak akan dipertimbangkan. Ini karena banyak para tokohnya yang memang tidak percaya dengan keberadaan Tuhan, atau percaya namun mereka menganggapnya di luar domain ilmiah, atau juga percaya namun ingin membangun psikologi dan psikiatri sebagai disiplin ilmu yang cukup netral dari komitmen keagamaan dan kebudayaan.

Pihak berikutnya adalah setan. Dalam bahasa Arab, *syaithân*, akar maknanya adalah jauh/menyimpang (*syathana*) atau batil/terbakar (*syâtha*).[75] Sehingga, pada dasarnya apa pun—baik manusia, jin, hewan, ataupun benda mati, yang bersifat jauh, menyimpang, batil, atau terbakar itu bisa disebut *syaithân*. Dalam al-Qur'an (al-An'âm/6: 112) secara eksplisit disebutkan bahwa setan itu bisa dari kalangan manusia dan jin. Ini berarti pembahasan setan bisa digabungkan dengan pembahasan yang lainnya, yaitu: *nafs* dan tokoh masyarakat (untuk setan dari kalangan manusia), juga jin/Iblis (untuk setan dari kalangan jin).

Tokoh masyarakat sebagai sumber perilaku yang buruk disebutkan satu kali oleh al-Qur'an, yaitu dalam al-An'âm/6: 137. Ayat ini menyebutkan bahwa perilaku membunuh anak oleh sebagian orang musyrik itu terjadi karena ada pihak-pihak tertentu, yang disebut *syurakâ'*, yang menjadikannya tampak baik. Di bab keempat penulis telah menjelaskan tafsir ayat ini, yang intinya adalah bahwa di satu sisi memang ada ragam pendapat tentang makna *syurakâ'*, sebagaimana berikut.

> Pendapat pertama (Thabâthabâ'î, Makârim asy-Syirâzî) menyatakan bahwa maksudnya adalah berhala-berhala, sehingga pelaku *tazyîn* pada ayat tersebut sebenarnya adalah pikiran dan sangkaan orang-orang musyrik tentang cara yang baik dalam menyembah berhala.[76] Pendapat kedua (al-Ḥasan, Mujâhid, as-Siddî, Ibn Jarîr, Thabarsî, Ibn Katsîr) menyatakan bahwa maksudnya adalah setan.[77] Pendapat ketiga (al-Marâghî) mengatakan bahwa maksudnya adalah para pelayan berhala.[78] Pendapat keempat mengatakan bahwa maksudnya adalah orang-orang sesat.

> Secara esoteris Ibn 'Ajîbah mengatakan bahwa maksud membunuh anak-anak adalah mengabaikan pemikiran-pemikiran jernih yang berasal dari ilmu irfani (*mawâhib*); dan pelaku *tazyîn*-nya adalah kemusyrikan pada *qalb* dan kesibukannya dengan keragaman makhluk, hingga *qalb* terebut mati.[79]Al-Qusyairî menjelaskan bahwa maksud *syurakâ'* adalah setan, dan *tazyîn*-nya adalah berbentuk bisikan pada *nafs* yang memang memiliki kecenderungan yang sesuai dengan bisikan tersebut.[80]

Pendapat kedua, ketiga, dan keempat tampaknya bisa dijadikan dasar untuk menyatakan bahwa maksud *syurakâ'* pada ayat tersebut adalah memang sejumlah tokoh masyarakat yang memiliki sifat buruk/melenceng dari kebenaran (setan). Sehingga jika kita bertanya mengapa banyak orang musyrik waktu itu yang membunuh anak-anaknya untuk kepentingan penyembahan berhala, jawabannya adalah bahwa itu adalah pandangan yang diajarkan oleh tokoh-tokoh masyarakat, yang pada gilirannya menjadi kultur dalam masyarakat tersebut. Ini bisa menjadi isyarat bahwa di satu sisi al-Qur'an mengakui faktor sosiokultural sebagai penyebab munculnya perilaku yang menyimpang; kemudian di sisi lain ini juga mengisyaratkan bahwa menurut al-Qur'an faktor sosiokultural tersebut ditentukan oleh perilaku atau pandangan kelompok kuat di dalamnya, yaitu para *syurakâ'*.

Tentu saja uraian para psikolog dan filsuf di kelompok sosiokultural jauh lebih detil terkait persoalan ini. Sejauh hal tersebut dihasilkan oleh akal sehat manusia, hakikatnya berbagai uraian tersebut juga sebenarnya berasal dari Allah yang Ia ajarkan pada manusia lewat jiwa rasional, yang merupakan wujud dari *lathîfah rabbâniyyah* dalam istilah al-Ghazâlî.[81] Sehingga, sebenarnya ketika kita melihat ada landasan umum yang mendukungnya di dalam al-Qur'an, detil-detil berikutnya bisa kita ambil dari capaian akal sehat manusia, yang hakikatnya dari Allah jua.

Yang menarik dalam kutipan di atas adalah bahwa secara esoteris, Ibn 'Ajîbah mengatakan bahwa yang dimaksud membunuh anak bisa berarti mengabaikan pemikiran-pemikiran jernih yang berasal dari ilmu *'irfânî*; dan al-Qu'syairî mengatakan bahwa yang dimaksud *syurakâ'* adalah setan berupa bisikan dalam diri manusia.[82] Hal ini mengisyaratkan bahwa ada faktor psikis, yaitu sebagian dari dimensi *nafs*, yang menjadi penyebab perilaku menyimpang, atau gangguan jiwa tersebut. Hal ini akan dibahas di bagian berikutnya, terkait *nafs*.

Kemudian tentang jin/Iblis (catatan: al-Qur'an dalam al-Kahf/18: 50 menyebut bahwa Iblis itu dari golongan jin). Dalam narasi besar terkait takdir manusia, al-Qur'an menceritakan kisah penciptaan Adam as dan bagaimana malaikat dan Iblis diperintahkan Allah untuk sujud kepadanya. Semuanya mematuhi perintah tersebut kecuali Iblis. Setelah Iblis dikutuk, ia bersumpah dan meminta izin Allah bahwa ia akan menggoda manusia. Ada sejumlah ayat yang menggambarkan narasi seperti ini, salah satunya—yaitu al-Ḥijr/15: 39, menyebutkan bahwa Iblis akan melakukan *tazyîn*. Dengan kata lain, ada satu ayat yang menisbatkan *tazyîn* pada Iblis/jin.

Seperti faktor Tuhan, tampak jelas bahwa para filsuf, psikolog, dan psikiater tidak menjadikannya sebagai aspek yang patut diperhitungkan dalam pembahasan mereka terkait gangguan jiwa. Secara epistemologis tentu saja bagaimana Iblis melakukan *tazyîn* tidak akan bisa diobservasi oleh indera dan dinalar dengan demonstrasi rasional. Namun, melalui jalur tekstual (al-Qur'an dan Hadis) dan jalur sufistik kita menemukan khazanah yang kaya terkait jin untuk bisa dibahas.

Berikutnya adalah tentang *nafs*. Sebagaimana telah dijelaskan di bab keempat, ada 4 ayat yang secara eksplisit menisbatkan penyebab *taswîl* kepada *nafs* (Yûsuf/12: 18, 83, 96; Thâhâ/20: 96). Ayat-ayat yang menggunakan beragam kata lainnya terkait gangguan jiwa tampak tidak ada yang menyebutkan *nafs* secara eksplisit. Kemudian, di bagian sebelumnya penulis telah menjelaskan bahwa *nafs* itu pada dasarnya merujuk pada manusia secara individual yang mencakup seluruh dimensi dirinya. Kadang, ia digunakan untuk merujuk pada dimensi tertentu dari diri manusia tersebut. Dalam konteks ini, tentu tidak mungkin kata *nafs* yang menjadi sebab *taswîl* yang disebutkan al-Qur'an bersifat umum mencakup seluruh dimensi diri manusia, sebagaiamana akar maknanya itu. Ini karena dalam diri manusia itu terdapat dimensi yang justru menjadi sebab kesehatannya, yaitu dimensi fitrah/rohani. Lalu dimensi yang mana yang mungkin menjadi penyebab *taswîl*? Dari tafsir Thâhâ/20: 96, yang telah diuraikan di bab keempat, kita bisa dapati bahwa Ibn 'Ajîbah dan al-Qusyairî mengatakan bahwa maksud dari *nafs* pada ayat tersebut adalah *hawâ*.[83] Penulis setuju dengan pandangan ini karena memang dimensi *hawâ* lah yang selalu mendorong manusia untuk menjauh dari dimensi fitrah. Para penulis kitab kedokteran rohani dalam tradisi Islam juga telah menjelaskan bahwa kunci penyakit rohani adalah *hawâ* yang diikuti/tidak dikendalikan.[84] Ini semakin menguatkan pandangan yang penulis pilih itu.

Hemat penulis, jika kita baca dengan istilah psikofilosofis, *hawâ* ini bisa dimasukan ke dalam dimensi psikis diri manusia. Dalam istilah yang telah penulis gunakan sebelumnya, *hawâ* ini bisa diwakili oleh istilah *thabî'ah* (tabiat). Untuk lebih memperjelas poin ini, penulis akan mengajukan definisi tabiat sebagai berikut.

DEFINISI9	Tabiat adalah sejumlah pola sifat, kondisi, perilaku, afeksi, konasi, dan kognisi pada diri individu yang pada dirinya sendiri mendorong manusia untuk meraih kesempurnaan biofisis dan sosiokultural.

Dengan definisi ini, secara esensial tabiat itu merujuk pada aspek tertentu dari dimensi psikis, sekalipun terkait kesempurnaan dimensi biofisis dan sosiokultural. Namun demikian, sekali lagi, penulis mengajukan teorema yang menyatakan bahwa berbagai dimensi diri manusia itu saling mempengaruhi.

Secara ontologis dalam filsafat Islam, khususnya di aliran peripatetik dan *ḥikmah muta'âliyah*, terdapat banyak penjelasan bagaimana proses terbentuknya jiwa tumbuhan, jiwa hewani, dan jiwa manusia. Sebagai contoh Ibn Sînâ dalam *al-Mabda' wa al-Ma'âd* mengatakan bahwa unsur-unsur dasar alam fisik (*'anâshir*), yaitu tanah, air, api, dan udara, terus-menerus bergerak hingga membentuk berbagai konstruk komposit dengan kualitas tertentu (*mizâj*).[85] Sejumlah konstruk fisis ini suatu saat memiliki *mizâj* yang siap untuk menerima kemunculan jiwa; sebagian sesuai dengan jiwa tumbuhan, sebagian lain sesuai dengan jiwa hewani, sebagian lainnya lagi sesuai dengan jiwa manusia/rasional.[86] Di tempat lain Mullâ Shadrâ menjelaskan bagaimana realitas fisis itu melakukan gerak transubstansial (*ḥarakah jawhariyyah*) hingga menjadi substansi nonfisis, seperti jiwa.[87] Dua penjelasan tersebut merupakan contoh bagaimana kondisi psikis ditentukan oleh kondisi-kondisi biofisis.

Masih secara ontologis, dalam tasawuf teoretis kita juga mendapati sejumlah penjelasan bagaimana kesempurnaan jiwa itu memiliki basis dalam kesempurnaan *mizâj* biofisis. Sebagai contoh, Ibn Turkah (w. 385 H) dalam *Tamhîd al-Qawâ'id* mendiskusikan kritik-kritik sejumlah filsuf yang kontra tasawuf dengan dasar bahwa pengalaman sufistik itu diraih dengan cara merusak *mizâj* melalui puasa ekstrim.[88] Pandangan sebagian filsuf yang menganggap pengalaman sufistik sebagai gangguan jiwa karena kerusakan *mizâj* tersebut direspons dengan berbagai penjelasan oleh Ibn Turkah. Salah satunya adalah ia mengatakan bahwa untuk meraih kesempurnaan rohani, yang berwujud pengalaman makrifat dan hakikat seperti para

arif sufi, itu membutuhkan kondisi *mizâj* yang sempurna pula.[89] Dengan kata lain, puasa itu dari sisi tertentu bisa dipandang sebagai jalan untuk membentuk *mizâj* yang sempurna dan cocok untuk kesempurnaan rohani.

Kembali, walaupun terkait dimensi biofisis dan sosiokultural, tabiat itu esensinya adalah dimensi psikis. Sehingga ketika al-Qur'an menisbatkan sebab suatu penyimpangan jiwa pada tabiat, artinya adalah bahwa penyimpangan tersebut memiliki sebab dalam dimensi psikis. Secara umum ini sejalan dengan model psikologis terkait gangguan jiwa. Sehingga bisa dikatakan bahwa pada dasarnya studi psikoanalisis/psikodinamika, behavioris, kognitivis, dan humanis itu bisa sejalan dengan pandangan al-Qur'an. Tentu saja, salah satu syaratnya adalah dengan tidak membatasi faktor penyebab pada dimensi psikis itu sendiri.

Setelah itu, terkait al-Qur'an dan para nabi/rasul sebagai faktor penyebab gangguan jiwa, sebenarnya yang lebih tepat adalah bahwa keduanya merupakan faktor penyebab kesehatan jiwa. Pesan seperti ini bisa ditangkap dari berbagai ayat yang menyatakan bahwa al-Qur'an itu adalah obat bagi penyakit dalam dada, juga bahwa tujuan keberadaan al-Qur'an dan para nabi/rasul adalah untuk mengeluarkan manusia dari kegelapan (*zhulmah*) menuju cahaya (*nûr*). Dalam konteks rohani, ini berarti al-Qur'an dan para nabi/rasul itu bertujuan untuk menyembuhkan penyakit jiwa yang menjangkiti manusia.

Tentu saja faktor ini juga tidak menjadi perhitungan dalam arus utama filsafat Barat, psikologi, dan psikiatri, dengan alasan yang sama seperti pada kasus Tuhan dan jin. Namun demikian, sekali lagi, kita bisa menggunakan ajaran dalam al-Qur'an, hadis, dan tasawuf yang memang mewariskan khazanah tertentu tentang bagaimana pengobatan jiwa bisa dilakukan melalui al-Qur'an dan Rasulullah saw.

Sampai di sini penulis mulai bisa merumuskan formulasi konsep terkait faktor-faktor penyebab gangguan jiwa yang didasarkan pada tafsir. Sebagaimana dalam formulasi konsep hakikat gangguan jiwa di bagian sebelumnya, di bagian ini pun penulis tidak harus terikat dengan istilah-istilah al-Qur'an, karena konteks diskursus yang penulis respons adalah filsafat, psikologi, atau filsafat psikologi.

DEFINISI$_{10}$	Faktor penyebab gangguan jiwa adalah segala realitas yang keberadaan atau ketiadaannya menentukan kondisi sehat atau terganggunya jiwa manusia.
POSTULAT$_{6}$	Faktor penyebab gangguan jiwa bisa bersifat: biofisis, sosiokultural, psikis, atau rohani.
DEFINISI$_{11}$	Faktor biofisis merujuk pada dimensi biofisis dari diri

	manusia.
DEFINISI$_{12}$	Faktor sosiokultural merujuk pada dimensi sosiokultural dari diri manusia.
DEFINISI$_{13}$	Faktor psikis merujuk pada dimensi psikis dari diri manusia.
DEFINISI$_{14}$	Faktor rohani merujuk pada dimensi rohani pada diri manusia, juga mencakup faktor Tuhan, al-Qur’an, Rasul, dan Jin.
TEOREMA$_{2}$	Gangguan psikis pada dimensi biofisis, sosiokultural, dan psikis bisa dipengaruhi oleh faktor penyebab yang bersifat rohani.

Secara umum rumusan konsep gangguan jiwa seperti ini sejalan dengan model integratif dalam psikologi, dengan tambahan faktor rohani. Selain itu, sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian sebelumnya, karakter utama risalah al-Qur’an itu adalah aspek rohani sebagai landasan perbaikan individu, masyarakat, dan dunia. Karenanya, penulis mengajukan teorema dua yang berfokus pada faktor rohani sebagai sebab dari gangguan jiwa pada dimensi nonrohani.

Sebagaimana yang telah penulis jelaskan di bab pertama, permasalahan gangguan jiwa yang menjadi perhatian masyarakat dunia saat ini lebih bersifat bio-psiko-sosial, bukan rohani. Sehingga sekalipun al-Qur’an banyak berbicara tentang dimensi-dimensi rohani, namun psikopatologi Islam—hemat penulis, tetap harus memberikan perhatian besar terhadap masalah keduniaan itu.

Kemudian, teorema dua tidak penulis posisikan sebagai postulat karena penulis membukanya menjadi suatu persoalan yang bisa diperdebatkan dalam psikopatologi Islam. Dengan kata lain, psikopatologi Islam tetap bisa dibangun sekalipun teorema dua ditolak.

C. Struktur Dasar Psikopatologi Islam

Di bagian sebelumnya penulis telah memformulasikan konsep inti ontik psikopatologi yang dilandaskan pada tafsir tentang hakikat gangguan jiwa dan ragam faktor penyebabnya. Berikutnya di bagian ini penulis akan melakuan rekonstruksi struktur dasar psikopatologi Islam sebagai suatu disiplin ilmu, dan mengombinasikannya dengan konsep inti ontik yang telah dirumuskan sebelumnya. Penulis membagi pembahasan ini menjadi dua aspek umum. Pertama, terkait elemen pada struktur dasar Kedua, terkait pendekatan empat cermin dalam studi multidisipliner untuk psikopatologi Islam.

1. Ragam Elemen

Sebagaimana yang telah dijelaskan di bab dua, para ahli berbeda pandangan tentang apakah perlu bagi suatu disiplin ilmu untuk memiliki struktur dasar ataukah tidak. Kemudian mereka juga berbeda pandangan tentang apa struktur dasar tersebut jika memang itu diperlukan. Terkait hal ini di satu sisi memang tidak semua ahli filsafat ilmu membahas secara eksplisit topik ini. Bahkan sebenarnya yang secara eksplisit membahas topik ini hanyalah para ahli logika klasik dan berbagai ahli ilmu yang menggunakannya. Namun di sisi lain sejumlah pembahasan dalam filsafat ilmu, seperti pembahasan tentang demarkasi sains, bisa dimasukkan ke dalam diskursus topik ini.

Inti pandangan umum para ahli logika klasik tentang struktur disiplin ilmu adalah bahwa setiap disiplin ilmu disusun oleh tiga elemen utama, yaitu subjek, problematika, dan fondasi.[90] Subjek ini merupakan suatu konsep yang dikaji predikat esensialnya (genus, diferensia, implikasi genus atau diferensia, dan sifat esensial dari genus dan diferensia), dan mencakup terma-terma subjek pada problematika ilmu tersebut. Jika diperinci, terma subjek dari problematika disiplin ilmu—yakni suatu set pernyataan yang dikaji di dalamnya, adalah: 1. subjek disiplin ilmu itu sendiri; 2. Subjek disiplin ilmu yang dibatasi oleh sifat-sifat esensialnya; 3. Spesies subjek disiplin ilmu; 4. Spesies subjek disiplin ilmu yang dibatasi oleh sifat-sifat esensialnya.

Kemudian tentang fondasi ilmu, para ahli logika klasik memandang bahwa fondasi setiap disiplin ilmu adalah setiap konsep dan pernyataan yang diasumsikan benar (tidak dipersoalkan) dan menjadi dasar bagi pembahasan problematika ilmu tersebut. Fondasi ini mencakup dua kategori, yaitu fondasi konseptual (*mabâdi' tashawwuriyyah*) dan aksioma (*mabâdi' tashdîqiyyah*). Fondasi konseptual mencakup definisi subjek disiplin, definisi divisi-divisi subjek disiplin, definisi sifat-sifat esensial dari subjek disiplin dan divisi-divisinya. Aksioma mencakup dua kategori, yaitu pernyataan yang jelas dengan sendirinya (*badîhî*), dan pernyataan yang dibuktikan di disiplin ilmu lainnya (*ushûl mawdhû'ah*).

Dalam perkembangannya konsep disiplin ilmu seperti ini dalam tradisi Islam mengalami sejumlah penolakan dan revisi. Sebagian kalangan, seperti Akhund Khurâsânî dan al-Khû'î, menolak keharusan adanya disiplin yang khas, dan mengajukan harus adanya tujuan tertentu yang membedakan suatu disiplin ilmu dari disiplin ilmu lainnya.[91] Sebagian lainnya, seperti Mishbâḥ Yazdî menambahkan

pentingnya memasukan metode (*manhaj*) sebagai salah satu elemen dalam struktur dasar itu.[92]

Dalam tradisi Barat, perdebatan tentang demarkasi sains dan nonsains menghasilkan, minimal, enam posisi penting. Pertama, posisi positivisme logis yang mengatakan bahwa sifat penentu disiplin saintifik adalah jika dan hanya jika ia bisa diverifikasi secara empiris.[93] Kedua, posisi Popper yang menyatakan bahwa sifat penentunya adalah jika ia bisa difalsifikasi secara empiris.[94] Ketiga, posisi Kuhn yang menyatakan bahwa faktor penentunya adalah: 1. Akurasi empiris berdasarkan eksperimen dan observasi; 2. Konsistensi intra dan ekstra disiplin; 3. Tidak terbatas pada kasus yang diteliti; 4. Diformulasikan secara sederhana; 5. Menghasilkan fenomena baru atau relasi baru antar fenomena.[95] Keempat, posisi Laudan dan Lakatos yang menyatakan bahwa yang penting itu adalah program penelitian yang bisa diandalkan, apa pun kriterianya.[96] Kelima, pandangan Hansson yang menyatakan bahwa faktor penentunya adalah reliabilitas epistemologi dalam periode waktu tertentu dan adanya beragam subjek yang terakumulasi dalam berbagai disiplin ilmu.[97] Keenam, pandangan Bunge yang menyatakan bahwa yang menentukan adalah sifat-sifat dalam sepuluh elemen disiplin ilmu, yaitu: peneliti, masyarakat, domain kajian, fondasi ontologis dan epistemologis, cara formulasi konsep, asumsi dasar, akumulasi produk penelitian, tujuan, dan metode.[98]

Penulis sendiri lebih memilih formulasi yang didasarkan pada pandangan ahli logika klasik dan perkembangannya—secara moderat, yang dikombinasikan dengan pandangan Bunge dalam batas tertentu. Berikut rumusan dan penjelasannya.

Elemen pertama dari setiap disiplin pengetahuan adalah individu peneliti/ahli yang kemudian berkumpul dalam komunitas tertentu. Ini karena secara ontologis, pengetahuan itu sebenarnya ada pada diri individu. Berbagai konsep, teori, hukum, dan laporan hasil penelitian yang terakumulasi dalam suatu nama disiplin ilmu hanyalah media untuk mengomunikasikan ilmu atau pengetahuan yang ada pada diri individu tersebut. Untuk suatu pengetahuan yang sama bisa dikomunikasikan dengan cara yang berbeda, tergantung keinginan/kepentingan dan tujuan dari penyampai pengetahuan, juga kepada siapa pengetahuan tersebut disampaikan. Kemudian, karena individu itu sangat beragam, bahkan dalam satu aliran yang sama dan dalam satu disiplin ilmu yang sama, maka terlalu ketat dalam menyeragamkan batasan subjek, fondasi, problematika, tujuan, atau metode tertentu—sebagaimana yang diajukan arus utama para ahli logika klasik dan pengikutnya, hanya akan menjadi norma-norma

yang sulit direalisasikan, bahkan membatasi pengembangan ilmu itu sendiri. Karenanya, hemat penulis, diperlukan sikap moderat.

Sikap moderat yang penulis maksud adalah bahwa pembatasan disiplin ilmu pada subjek, problematika, fondasi, dan berbagai elemen lainnya itu memang penting, supaya berbagai disiplin ilmu itu bisa dibagi dan disusun dalam berbagai divisi yang terbedakan dan terhubungkan dengan rapi dan mudah diatur. Secara pragmatis, dalam konteks sistem pendidikan dalam suatu negara, dengan cara itu berbagai rumpun ilmu dan nomenklaturnya bisa secara konsisten diklasifikasikan, dan sebisa mungkin tidak tumpang tindih. Namun demikian, sekali lagi, terlalu ketat dalam batasan-batasan elemen disiplin pengetahuan malah akan menyulitkan dan menghambat pengembangan riset ilmu tersebut, bahkan sama sekali tidak akan terlaksana. Ini dilihat dari sisi karakter individu peneliti/ahli sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, ditambah lagi dengan fakta budaya ilmiah saat ini yang menggunakan media publikasi jurnal yang terkoneksi secara cepat dan mendunia dengan perkembangan teknologi komunikasi dunia maya. Konsekuensinya, bagi penulis dalam suatu payung disiplin ilmu yang sama berbagai individu peneliti atau ahli sudah selayaknya diberi kebebasan dalam menginterpretasikan batasan disiplin ilmu yang dia geluti, atau bahkan menjalankan penelitian berdasarkan asumsi yang berbeda tentang elemen disiplin ilmu tersebut. Selama ia masih tertarik untuk terlibat dalam disiplin ilmu tersebut dan ada individu peneliti atau ahli lainnya yang mau mengakui dan menanggapinya, maka ia tetap sah untuk ada di dalam komunitas peneliti/ahli dalam disiplin tersebut.

Kemudian, bagi penulis tampaknya logika klasik sudah banyak ditinggalkan oleh komunitas peneliti di luar tradisi ilmu kalam dan filsafat Islam. Sehingga terlalu ketat dalam menggunakan berbagai konsep yang ada di dalamnya akan sangat membatasi partner komunikasi dari disiplin ilmu yang kita kembangkan. Ini mirip dengan usaha sebagian filsuf di Barat yang hendak membangun filsafat dengan bahasa yang eksak (matematis), namun ternyata arus utama para filsuf malah memilih bahasa keseharian atau bahkan pascastrukturalisme.[99] Jadinya filsafat yang diajukan menjadi kurang berpengaruh, karena salah memilih bahasa komunikasi. Namun di sini penulis tetap akan mencoba mendukung penggunaan bahasa logika klasik sebagai salah satu media dalam membangun disiplin ilmu pengetahuan. Karenanya penulis akan tetap menjadikan konsep elemen pengetahuan di dalamnya sebagai salah satu patokan.

Elemen-elemen pengetahuan yang disebutkan oleh para ahli logika klasik dan perkembangannya, yaitu subjek, problematika,

fondasi, tujuan, dan metode, semuanya penting untuk ditetapkan. Selain itu, sebagian elemen yang disebutkan oleh Bunge, khususnya: konteks sosial dan kompetensi peneliti, juga penting. Ada juga elemen lain yang bersifat relatif dan tidak esensial namun penting untuk dipahami, yaitu posisi disiplin ilmu di tengah berbagai disiplin ilmu lainnya. Para penulis klasik di tradisi Islam biasa menjelaskan aspek ini di permulaan kitab-kitab mereka, contohnya adalah Quthbuddîn Syirâzî (w. 719 H/1311 M) dalam *Syarḥ Ḥikmah al-Isyrâq*.[100]

Dari sini, penulis akan merumuskan struktur dasar psikopatologi Islam melalui delapan elemen, yaitu: 1. subjek, 2. problematika, 3. fondasi, 4. tujuan, 5. metode, 6. konteks masyarakat, 7. kualifikasi ahli, dan 8. posisi disiplin ilmu.

Pertama, terkait subjek psikopatologi. Sekali lagi, para ahli logika klasik mendefinisikan subjek dalam disiplin ilmu sebagai sesuatu yang dikaji predikat-predikat esensialnya.[101] Predikat esensial itu sendiri merujuk pada genus, diferensia, implikasi langsung dari genus atau diferensia, dan predikat esensial dari genus.[102] Dengan kata lain, predikat esensial bagi sesuatu itu mencakup genusnya, diferensianya, implikasi langsung dari genus atau diferensianya, genus dari genusnya, diferensia untuk genus dari genus tersebut, dan implikasi langsung dari keduanya. Dalam ontologi, teori genus dan diferensia itu telah berkembang menjadi sangat kompleks karena digunakan untuk membahas hakikat realitas. Bagi penulis tampaknya hal ini berbeda dengan istilah yang sama dalam ilmu logika. Dalam ilmu yang terakhir ini, istilah genus dan diferensia dibahas hanya sebagai ragam konsep universal yang digunakan dalam mengklasifikasikan realitas. Sebagai contoh, jika kita hendak membahas manusia, yang merupakan suatu realitas, maka salah satu pertanyaan mendasar yang harus diklarifikasi adalah apa itu manusia. Jawaban terhadap pertanyaan seperti ini dirumuskan dalam definisi yang disusun oleh konsep universal yang melingkupi manusia—yang disebut dengan genus, dan konsep universal yang membedakan manusia dari realitas lainnya yang tercakup oleh genus itu—disebut dengan diferensia. Genus plus diferensia disebut dengan spesies. Dalam contoh manusia, misalkan genusnya adalah hewan dan spesiesnya adalah rasional, berarti definisi manusia adalah hewan rasional, dan manusia itu sendiri merupakan suatu spesies. Kemudian implikasi langsung dari genus dan diferensianya misalkan adalah berpengetahuan (implikasi sifat kehewanan) dan bersikap kritis (implikasi sifat rasional). Genus dari genusnya berarti adalah genus dari hewan, sebutlah sebagai contoh: raga. Diferensia untuk genus dari genusnya adalah suatu konsep yang membedakan hewan dari raga lainnya selain hewan,

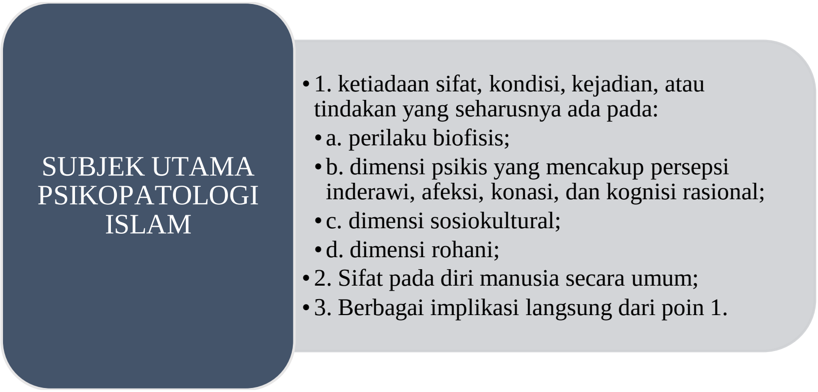
sebutlah: memiliki daya gerak sesuai kehendak. Kemudian implikasi dari keduanya adalah memiliki volume (implikasi raga) dan melakukan kegiatan gerak sesuai kehendak (implikasi daya gerak sesuai kehendak).

Untuk psikopatologi—yang secara akar katanya berarti ilmu (*logos*) yang membahas tentang penyakit (*phatos*) jiwa (*psyche*), sesuai dengan makna dari akar katanya, subjek dari disiplin ilmu ini adalah *penyakit/gangguan jiwa*. Dalam definisi enam penulis menyatakan bahwa gangguan jiwa itu merujuk pada setiap kondisi ketiadaan sifat-sifat yang seharusnya ada pada diri manusia, kecuali pada dimensi biofisis nonperilaku karena tidak masuk dalam cakupan kata jiwa. Dengan definisi ini, seluruh *sifat pada diri manusia* bisa diposisikan sebagai genusnya. Diferensianya adalah *jiwa*. Kemudian genus dari genusnya adalah *sifat pada hewan*, dengan diferensia: *sifat rasio-rohani* (Catatan: ini berkaitan dengan definisi manusia yang akan penulis jelaskan di pembahasan tentang fondasi). Berbagai implikasi genus, diferensia, genus dari genus, dan diferensianya tidak akan penulis bahas, karena ia mengikuti kajian lanjutan dari psikopatologi.

Sampai di sini bisa dikatakan bahwa *subjek psikopatologi adalah: 1. ketiadaan sifat, kondisi, kejadian, atau tindakan yang seharusnya ada pada: a. perilaku biofisis; b. dimensi psikis yang mencakup persepsi inderawi, afeksi, konasi, dan kognisi rasional; c. dimensi sosiokultural; dan d. dimensi rohani; 2. Sifat pada diri manusia secara umum; 3. Jiwa secara umum; 4. Sifat pada hewan secara umum; 5. Sifat rasional dan rohani secara umum; 6. Berbagai implikasi langsung dari poin 1-6*. Subjek seperti ini merupakan dimensi ketiadaan dari *subjek ilmu kesehatan jiwa*, yang berarti bisa dirumuskan sebagai: sifat, kondisi, kejadian, atau tindakan yang seharusnya ada pada: a. perilaku biofisis; b. dimensi psikis yang mencakup persepsi inderawi, afeksi, konasi, dan kognisi rasional; c. dimensi sosiokultural; dan d. dimensi rohani; 2. Sifat pada diri manusia secara umum; 3. Jiwa secara umum; 4. Sifat pada hewan secara umum; 5. Sifat rasional dan rohani secara umum; 6. Berbagai implikasi langsung dari poin 1-6. Perbedaan keduanya hanya pada aspek keberadaan dan ketiadaan. Ini karena penulis mendefinisikan penyakit/gangguan sebagai ketiadaan sifat sehat—sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya.

Hemat penulis, dari keenam subjek tersebut, yang merupakan subjek utama psikopatologi adalah subjek nomor satu dan nomor enam (dengan batasan implikasi untuk nomor satu). Subjek-subjek lainnya bisa diserahkan ke disiplin ilmu yang lebih umum sehingga

tingal dimanfaatkan dalam psikopatologi sebagai fondasi. Dengan demikian subjek utama psikopatologi bisa dirumuskan sebagai berikut.



Gambar V.3. Subjek Utama Psikopatologi Islam

Kedua, tentang problematika psikopatologi. Di bab kedua penulis telah menjelaskan pandangan para ahli logika klasik tentang problematika disiplin ilmu, yang intinya adalah sebagai berikut.

> ... al-Qazwînî dan at-Taftazânî berkata bahwa yang dimaksud problematika adalah kumpulan pernyataan yang dikaji dalam suatu disiplin ilmu.[103] Karena ia berbentuk pernyataan, maka sebagaimana setiap pernyataan, ia memiliki terma subjek dan predikat. Al-Qazwînî menjelaskan bahwa terma subjek bagi pernyataan-pernyataan yang menjadi problematika suatu disiplin ilmu bisa memiliki empat bentuk, yaitu: (1) subjek disiplin ilmu itu sendiri; (2) subjek disiplin ilmu yang dibatasi oleh sifat esensialnya; (3) spesies dari subjek disiplin ilmu; dan (4) spesies subjek disiplin ilmu yang dibatasi oleh sifat esensialnya.[104] Yang dimaksud dengan sifat esensial di sini sama dengan yang sebelumnya telah dijelaskan terkait subjek disiplin ilmu. Kemudian yang dimaksud dengan spesies (*naw'*) secara sederhana bisa dikatakan sebagai genus ditambah diferensia.

Inti dari problematika disiplin ilmu adalah berupa pernyataan-pernyataan yang dipersoalkan kemudian dikaji di dalam disiplin ilmu tersebut. Tentu saja, ini perlu dibedakan dari pernyataan dalam fondasi (yang akan dijelaskan di poin lainnya) dari sisi bahwa fondasi itu diasumsikan benar sedangkan problematika itu justru yang dipersoalkan benar-salahnya dan hendak diteliti.

Kemudian, yang penting untuk diperhatikan adalah tentang kriteria terma subjek dari problematika disiplin ilmu. Dari empat

subjek yang disebutkan dalam kutipan di atas—hemat penulis, terma subjek dalam problematika tersebut adalah nomor satu, yaitu subjek disiplin ilmu itu sendiri. Spesies subjek disiplin dan batasan sifat esensial bagi subjek dan spesiesnya baru bisa dirumuskan dalam tahap lanjutan, karena harus dikaji terlebih dahulu.

Yang juga penting untuk dicatat adalah bahwa para ahli logika klasik juga sering membahas ragam persoalan mendasar yang diajukan dalam setiap pembahasan ilmiah, yang mereka sebut dengan *ushûl al-mathâlib*.[105] Dalam hal ini mereka mengatakan bahwa pertanyaan mendasar tersebut terdiri dari lima bentuk: apa maksudnya (*mâ syâriḥah*), adakah (*hal basîthah*), apa hakikatnya (*mâ ḥaqîqiyyah*), apa hukum-hukumnya (*hal murakkabah*), dan mengapa (*lim*).[106] Persoalan pertama adalah tentang klarifikasi pengertian. Persoalan kedua tentang klarifikasi keberadaan. Persoalan ketiga tentag klarifikasi esensi yang dirumuskan dalam definisi (*ḥadd*) atau deskripsi (*rasm*). Persoalan keempat terkait berbagai predikat dan hukum. Persoalan kelima terkait kausa (faktor penyebab). Dengan konsep seperti ini persoalan utama yang dikenal dengan 5W1H (*who, what, where, when, why,* dan *how*) sebagiannya masuk dalam persoalan mendasar di atas dan yang lainnya masuk dalam kategori persoalan turunan. Namun intinya, mana persoalan yang penting dan tidak sebenarnya kembali ke individu para peneliti atau ahli yang menggeluti disiplin ilmu tersebut.

Selain itu, dalam diskursus demarkasi sains kita melihat bahwa sebagian filsuf mencoba mengajukan sejumlah kriteria problem yang layak untuk diteliti, seperti kriteria posibilitas verifikasi empiris, posibilitas falsifikasi empiris, koherensi, dan seterusnya. Dalam konteks psikopatologi, yang subjek utamanya mencakup dimensi biofisis, psikis, sosiokultural, dan rohani, maka minimal tidak mungkin problematikanya dibatasi pada kriteria empiris (inderawi), baik dalam konteks verifikasi ataupun falsifikasi. Ia perlu membuka saluran epistemologi lainnya untuk bisa membahas berbagai dimensi diri manusia secara cukup komprehensif. Persoalan ini akan dibahas lebih jauh di bagian metode.

Sampai di sini rumusan lebih formal tentang problematika psikopatologi bisa diformulasikan sebagai berikut.

PROBLEMATIKA DASAR PSIKOPATOLOGI ISLAM

- setiap persoalan yang perlu dikaji, diteliti, dan dibuktikan terkait:
  - 1. ketiadaan sifat, kondisi, kejadian, atau tindakan yang seharusnya ada pada:
    - a. perilaku biofisis;
    - b. dimensi psikis yang mencakup persepsi inderawi, afeksi, konasi, dan kognisi rasional;
    - c. dimensi sosiokultural;
    - d. dimensi rohani;
  - 2. Sifat pada diri manusia secara umum;
  - 3. Berbagai implikasi langsung dari poin 1.

Gambar V.4. Problematika Dasar Psikopatologi Islam

Rumusan problematika dasar psikopatologi di atas tampak jelas hanya menambahkan ungkapan *setiap persoalan yang perlu dikaji, diteliti, dan dibuktikan terkait*-, sedangkan sisanya diambil dari rumusan subjek utama psikopatologi yang telah dijelaskan sebelumnya. Tentu saja ini mudah dipahami karena problematika utama setiap disiplin ilmu itu adalah setiap persoalan yang menjadi predikat-predikat esensial dari subjeknya utamanya. Selain itu, batasan perlu dikaji, diteliti, dan dibuktikan membedakannya dari berbagai persoalan yang memang tidak perlu dikaji, berbagai persoalan yang perlu dikaji tapi tidak membutuhkan penelitian, juga berbagai fondasi yang hanya diasumsikan sebagai kebenaran.

Ketiga, terkait fondasi, di bab dua penulis telah menjelaskan yang intinya adalah sebagaimana dalam kutipan berikut.

> al-Ḥillî (w. 726 H/1326 M) berkata bahwa fondasi suatu disiplin ilmu adalah segala sesuatu yang menjadi dasarnya.[107] Ia juga berkata bahwa fondasi seperti ini bisa berupa fondasi konseptual (*mabâdi' tashawwuriyyah*) atau berupa aksioma-aksioma (*mabâdi' tashdîqiyyah*).[108] Setelah itu ia juga menjelaskan bahwa fondasi konseptual berbentuk definisi dari berbagai subjek yang dibahas dalam ilmu tersebut, definisi dari setiap divisi subjek-subjek tersebut, dan definisi dari setiap sifat esensial pada subjek-subjek dan divisi-divisinya itu; dan aksioma bisa berupa aksioma yang jelas (*bayyinah*) dan tidak jelas (*ghayr bayyinah*).[109]

Dengan pengertian seperti ini sebenarnya dari awal hingga akhir penelitian ini sedang berbicara tentang fondasi psikopatologi, baik berupa definisi-definisi ataupun aksioma.

Keempat, terkait tujuan. Banyak aspek yang bisa dibahas terkait tujuan psikopatologi; bisa secara ontologis, psikis, teologis, religius, sosial, personal, komunal, esensial, aksidental, dan seterusnya—yang jika diulas seluruhnya akan menjadi tidak proporsional. Dalam konteks ini secara umum bagi penulis klasifikasi penting tentang tujuan pengetahuan adalah dengan melihat kepentingan individual, komunal, dan ekologis yang ada di dalamnya. Ini diinspirasi dari tiga tujuan umum risalah al-Qur'an sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, yaitu perbaikan individu, masyarakat, dan dunia. Dengan begitu rumusan tujuan psikopatologi sebenarnya tinggal bagaimana melihat peran disiplin ilmu ini dalam mewujudkan perbaikan individu, masyarakat, dan dunia. Hal ini juga sebenarnya bisa sangat kompleks dan beragam seiring dengan kompleksitas dan keragaman individu, masyarakat, dan dunia. Bunge (2009) sebagai contoh merumuskan bahwa tujuan utama ilmu pengetahuan apa pun adalah untuk memahami realitas.[110] Sebagian tokoh, seperti Habermas (1968), juga menekankan kepentingan ideologi dan kuasa di balik diskursus ilmu apa pun.[111]

Jika kita berangkat dari subjek dan problematika utama psikopatologi sebagaimana yang telah dirumuskan sebelumnya, bisa kita katakan bahwa tujuan utama ilmu ini adalah untuk mengetahui apa dan mengapa gangguan jiwa terjadi, juga bagaimana pencegahan dan penanggulannya. Secara definisi, jika jiwa seseorang tidak terganggu, maka ia berstatus sehat. Dengan kata lain, tujuan praktis psikopatologi adalah untuk mewujudkan kesehatan jiwanya dan mencegah agar ia tidak terkena gangguan jiwa, atau menanggulanginya jika ia sudah terjangkiti. Tujuan teoretis dan praktis seperti ini bisa berlaku bagi individu ataupun komunitas. Sedangkan untuk perbaikan ekologis, tampaknya psikopatologi tidak secara langsung terkait dengannya, melainkan terkait secara tidak langsung. Contohnya adalah bahwa dengan individu dan komunitas manusia yang sehat secara kejiwaan, maka peran mereka untuk memperbaiki alam juga akan bisa lebih diharapkan.

Dari sini, tujuan utama psikopatologi bisa diformulasikan sebagai berikut.

TUJUAN UTAMA PSIKOPATOLOGI ISLAM

- 1. Secara teoretis: mengetahui apa, bagaimana, dan mengapa gangguan jiwa terjadi, juga bagaimana pencegahan dan penanggulangannya.
- 2. Secara praktis: mewujudkan kesehatan jiwa, mencegah gangguan jiwa dan menanggulanginya, baik terkait manusia secara individual ataupun komunal.

Gambar V.5. Tujuan Utama Psikopatologi Islam

Hal penting yang perlu dicatat terkait rumusan di atas adalah bahwa ia tidak khusus berkaitan dengan hal-hal keduniaan, karena sejak awal manusia dan fungsi-fungsi dirinya diasumsikan bersifat komprehensif mencakup biofisis, psikis, sosiokultural, dan rohani. Konsekuensinya adalah bahwa tujuan akhirat pun berarti telah tercakup di dalamnya. Untuk poin ini, penulis sejalan dengan rumusan para tokoh, seperti Bastaman, Ancok, Nasori, 'Abdul Mujib, dan Muzakkir, yang mengatakan bahwa psikologi Islam (sebagai salah satu disiplin induk psikopatologi Islam) memiliki tujuan yang bernilai dunia dan akhirat.[112]

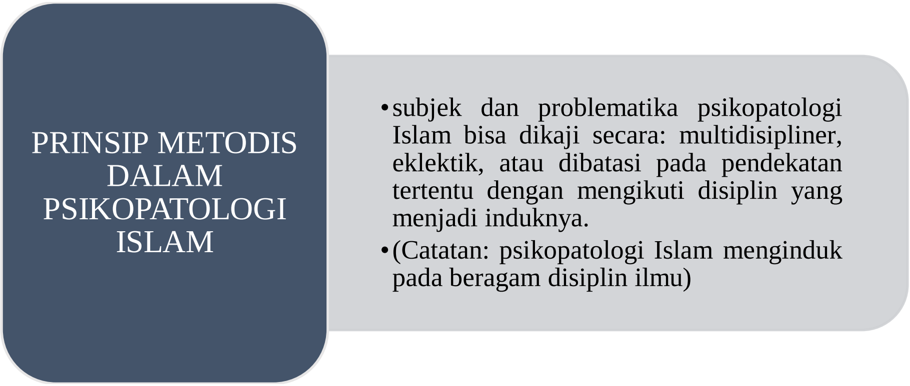
Kelima, terkait metode. Sebagian tokoh sangat keras menekankan karakter empiris, rasional, hermeneutis, atau saintifik dalam merumuskan metode bagi suatu disiplin ilmu. Sikap-sikap seperti ini, disadari atau tidak, sangat dipengaruhi oleh asumsi ontologis dan epistemologis dari para tokoh tersebut. Penulis sendiri lebih sejalan dengan ontologi dan epistemologi dalam tradisi filsafat Islam yang mengakui validitas pengetahuan empiris, rasional, tekstual, ataupun mistis. Penentuan lebih spesifik terkait karakter metodologis itu sendiri akan menyesuaikan dengan subjek, problematika, dan tujuan disiplin ilmu yang sedang dibahas. Dalam konteks psikopatologi Islam yang subjek dan problematikanya mencakup dimensi biofisis, psikis, sosiokultural, dan rohani, perangkat epistemologi dan metodologi yang ia perlukan tidak bisa dibatasi oleh karakter empiris atau rasional, melainkan perlu membuka diri pada berbagai saluran lainnya.

Sejumlah tokoh seperti Ancok (1994) dan Bastaman (1995) tetap menekankan dimensi empiris, barangkali agar tetap sejalan dengan karakter sains.[113] Tokoh lainnya, seperti Nashori (2010), 'Abdul Mujib dan Muzakkir (2001), bersikap lebih terbuka dengan memosisikan

psikologi Islam sebagai studi multipendekatan atau didekati dengan metode eklektik.[114] Terkait metode eklektik untuk psikologi Islam ini, di bab dua penulis telah menjelaskan hal berikut.

> Hal penting lainnya yang dijelaskan oleh Nashori adalah tentang ragam metode perumusan psikologi Islami. Tentang hal ini ia menjelaskan bahwa psikologi Islami dikembangkan dengan menggunakan metode-metode ilmiah (*method of science*), metode keyakinan (*method of tenacity*), metode rasional, metode otoritas (*method of authority*), metode intuisi (*method of intuition*), dan metode eksperimen spiritual. Yang ia maksud metode ilmiah adalah metode penelitian yang bersifat deskriptif berdasarkan observasi atau riset korelasional; metode penelitian eksperimental; dan metode penelitian fenomenologi. Kemudian yang ia maksud dengan metode keyakinan adalah bahwa psikologi Islami dirumuskan berdasarkan penjelasan teks al-Qur'an dan hadis. Metode intuisi yang ia maksud adalah metode yang didasarkan pada pengalaman sufistik. Metode otoritas maksudnya adalah menjadikan pengetahuan atau ahli yang lain sebagai rujukan. Kemudian yang ia maksud dengan metode eksperimen spiritual adalah metode eksperimen yang dilakukan dengan mengamalkan praktik-praktik spiritual tertentu seperti zikir.[115]

Secara umum penulis memilih sejalan dengan pandangan Nashori di atas. Hemat penulis, psikologi Islam, termasuk psikopatologi Islam itu lebih baik diposisikan sebagai studi multidisipliner. Lebih khusus tentang psikopatologi Islam, dengan memperhatikan subjek dan problematika utama yang telah diformulasikan sebelumnya, juga melihat fakta khazanah yang membahasnya—seperti telah dijelaskan di bab dua, tampak bahwa psikopatologi Islam itu diposisikan sebagai bagian dari berbagai disiplin ilmu, seperti filsafat, tasawuf, akhlak, tafsir-hadis, psikologi empiris/saintifik, kedokteran rohani, psikiatri, dan seterusnya. Dengan demikian, prinsip metodis untuk psikopatologi Islam bisa dirumuskan sebagai berikut.



Gambar V.6. Prinsip Metodis dalam Psikopatologi Islam

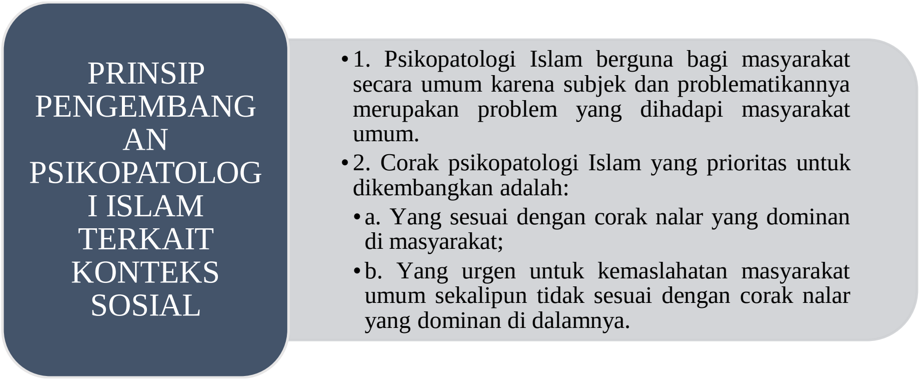
Di bagian lain bab ini penulis akan mengajukan suatu rumusan pendekatan eklektik-multidisipliner untuk psikopatologi Islam.

Keenam, terkait konteks masyarakat. Setiap disiplin pengetahuan merupakan ilmu yang telah dikomunikasikan dalam berbagai konsep dan pernyataan. Sehingga, karakter masyarakat yang diajak berkomunikasi oleh disiplin ilmu tersebut akan menentukan bagaimana bentuknya. Selain itu, para peneliti dalam suatu disiplin ilmu itu biasanya menggeluti persoalan ilmiah bukan sekedar hendak memuaskan rasa penasaran pribadi, melainkan untuk berbagai kepentingan sosial. Di sisi lain, banyak sekali persoalan ilmiah yang membutuhkan dukungan pemerintah dan pendanaan yang tidak sedikit. Dua hal ini biasanya diberikan pada berbagai hal yang memiliki nilai prioritas untuk kepentingan masyarakat luas.

Dalam konteks psikopatologi Islam, kondisi masyarakat ini akan sangat menentukan corak pendekatan/metodis seperti apa yang berkembang dan yang tidak berkembang. Tentu saja, secara umum problem gangguan jiwa itu penting bagi komunitas masyarakat mana pun. Namun, dalam konteks komunikasi, beragam masyarakat membutuhkan beragam bentuk penjelasan. Dalam masyarakat yang didominasi oleh cara berpikir empiris, maka kemungkinan besar corak psikopatologi Islam yang akan lebih berkembang pun adalah yang bersifat empiris, seperti turunan dari psikologi atau psikiatri. Kemudian dalam masyarakat yang didominasi oleh cara berpikir skripturalis, maka psikopatologi Islam yang akan berkembang adalah yang memberikan banyak penjelasan dari al-Qur'an atau hadis. Demikian pula dengan corak-corak lainnya, perkembangannya akan ditentukan oleh kesesuaiannya dengan corak berpikir yang dominan dalam masyarakat.

Sekalipun tuntutan sosial seperti ini penting untuk diperhatikan, namun kadang sebagian disiplin ilmu atau corak disiplin ilmu itu tetap perlu dikembangkan walau tidak sesuai dengan corak nalar masyarakat umum. Patokan utamanya sebenarnya adalah kemaslahatan masyarakat umum, bukan corak nalar. Selama suatu subjek dan problematika itu memiliki urgensi yang tinggi bagi kemaslahatan umum, maka ia tetap harus dikembangkan sekalipun tidak populer. Dalam konteks psikopatologi Islam, tampak bagi penulis bahwa secara umum masyarakat itu mudah mengerti dengan hal-hal empiris. Lebih spesifik untuk masyarakat muslim, mereka umumnya akan mudah mengerti hal-hal empiris dan skriptural. Sehingga, pengembangan psikopatologi Islam yang bercorak filosofis atau tasawuf teoretis tidak akan begitu populer, sekalipun sangat penting.

Dari sini, prinsip pengembangan psikopatologi Islam dalam kaitannya dengan konteks sosial bisa diformulasikan sebagai berikut.



Gambar V.7. Prinsip Pengembangan Psikopatologi Islam terkait Konteks Sosial

Prinsip di atas tidak menyebutkan secara spesifik corak mana yang sesuai dengan corak nalar masyarakat dan mana yang tidak sesuai namun urgen. Ini karena corak berpikir masyarakat dan urgensi persoalan bagi mereka itu dinamis. Komunitas ahlilah yang berikutnya akan menilai mana corak psikologi Islam yang benar-benar memenuhi dua kriteria tersebut.

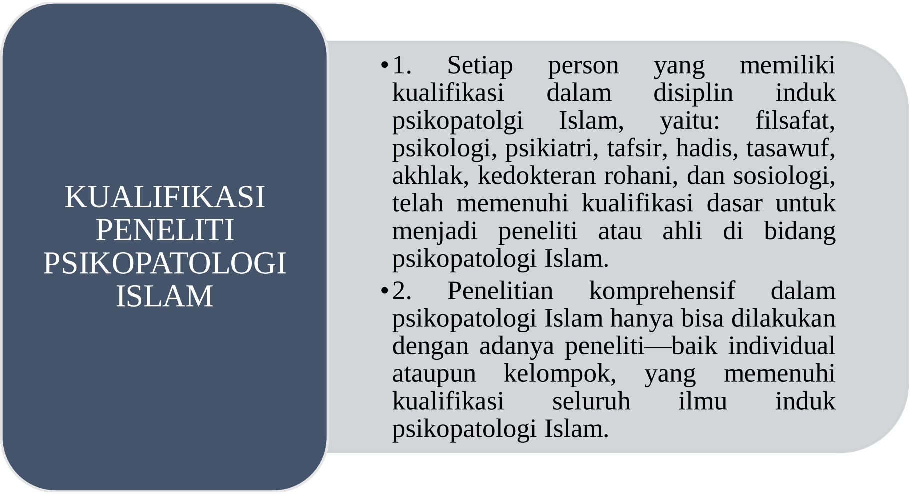
Ketujuh, terkait kualifikasi ahli. Sekali lagi, secara eksistensial sebenarnya ilmu/pengetahuan apa pun itu adanya pada diri subjek yang mengetahui. Dalam tradisi filsafat Islam, Ibn Sînâ mengatakan bahwa ilmu itu adalah kualitas jiwa (*kayf nafsânî*), dan Mullâ Shadrâ

mengatakan bahwa pengetahuan (*idrâk*), yang diketahui (*mudrak*), dan subjek yang mengetahui (*mudrik*) itu sebenarnya identik total secara eksistensial.[116] Sehingga, berbagai konsep dan pernyataan—baik lisan ataupun tulisan, yang terakumulasi dalam suatu disiplin ilmu itu hanyalah ungkapan dan media komunikasi agar pengetahuan sang subjek itu bisa disampaikan ke subjek-subjek yang lainnya. Artinya, elemen paling esensial dan mendasar dari disiplin ilmu sebenarnya adalah para peneliti/ahli yang menggelutinya. Corak, konten, dan nasib maju mundurnya setiap disiplin ilmu itu akan bergantung pada mereka.

Karena penulis memosisikan psikopatologi Islam sebagai disiplin ilmu yang memiliki banyak sisi dan menginduk pada beragam disiplin ilmu lainnya, maka kualifikasi para peneliti yang terlibat di dalamnya pun akan beragam. Secara umum masing-masing peneliti dari disiplin ilmu yang menjadi induk psikopatologi Islam telah cukup untuk melakukan penelitian di bidang psikopatologi Islam dalam konteks disiplin ilmu induk tersebut. Namun untuk memperoleh produk penelitian yang lebih komprehensif ia harus bergabung dengan para peneliti psikopatologi Islam dari disiplin induk yang lainnya. Jika ada peneliti yang mampu memenuhi kualifikasi dalam lebih dari satu disiplin ilmu induk, maka kompetensinya juga akan bernilai lebih tinggi dibanding yang hanya menguasai satu disiplin ilmu induk saja. Hal seperti ini tak sulit untuk dipahami.

Jika kita kembali ke akar-akar diskursus psikopatologi Islam, kita bisa mendapati sejumlah khazanah yang bisa menjadi disiplin ilmu induk bagi psikopatologi Islam. Sebut saja: filsafat, psikologi, psikiatri, tafsir, hadis, tasawuf, akhlak, kedokteran rohani, dan sosiologi. Masing-masing dari disiplin ilmu ini telah memiliki standarnya masing-masing terkait kualifikasi peneliti yang layak diperhitungkan di bidangnya masing-masing—yang tidak perlu penulis uraikan lebih jauh di sini.

Dari sini pada prinsipnya kualifikasi peneliti/ahli dalam psikopatologi Islam bisa dirumuskan sebagai berikut.

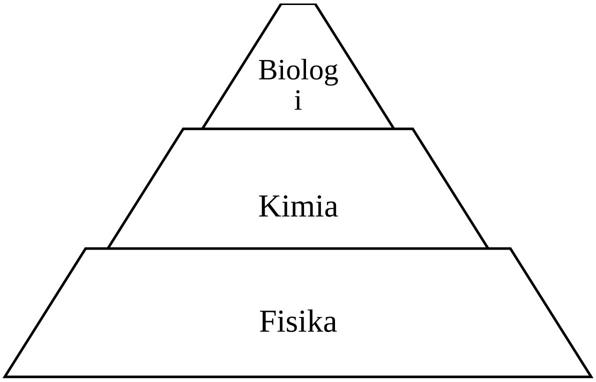


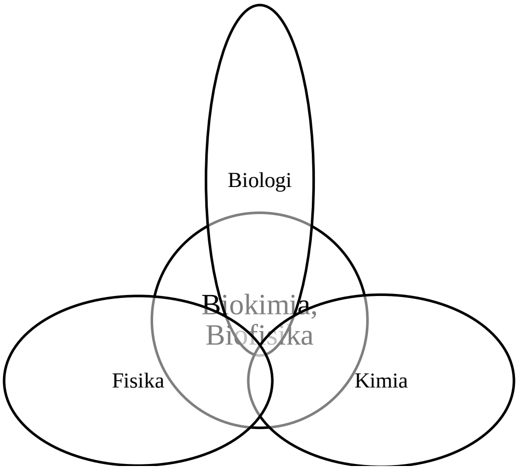
Gambar V.8. Kualifikasi Peneliti Psikopatologi Islam

Yang penting untuk dicatat adalah bahwa kualifikasi kompetensi saja tidak cukup untuk menghasilkan produk disiplin ilmu yang baik. Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, sebagian filsuf menekankan kritik ideologi dan relasi kuasa di balik suatu diskursus ilmiah, tentunya termasuk psikopatologi. Dalam batas tertentu penulis setuju dengan pandangan seperti ini. Namun, di sisi lain kadang terlepas dari ideologi atau motif kepentingan kuasa apa pun suatu produk penelitian yang baik bisa dimunculkan. Tentu saja yang penting adalah bahwa produk penelitian apa pun harus tetap terbuka untuk diuji dan dikritik, sehingga berbagai kesalahan yang diakibatkan oleh bias ideologi atau kepentingan kuasa di baliknya—atau apa pun penyebabnya, bisa terus diperbaiki.

Kedelapan, terkait posisi disiplin ilmu. Banyak cara yang bisa digunakan untuk melakukan klasifikasi ilmu ke dalam struktur bangunan tertentu. Sebagai contoh, tokoh klasik seperti al-Fârâbî (w. 339 H/ 950 M) mengelompokkan disiplin ilmu yang waktu itu dikenal ke dalam lima ketegori: 1. Ilmu bahasa; 2. Ilmu logika; 3. Ilmu matematika; 4. Ilmu fisika dan metafisika; 5. Ilmu sosial, fiqh, dan kalam.[117] Klasifikasi seperti ini tampak didasarkan pada subjek kajian dan karakter epistemologi dari berbagai disiplin ilmu tersebut. Di bab dua juga penulis telah menyinggung pandangan para ahli logika klasik yang biasa mengklasifikasikan disiplin ilmu berdasarkan subjek kajiannya. Di era kontemporer, Bunge (2010) melihat bahwa klasifikasi dan sistem bangunan disiplin pengetahuan itu sebenarnya

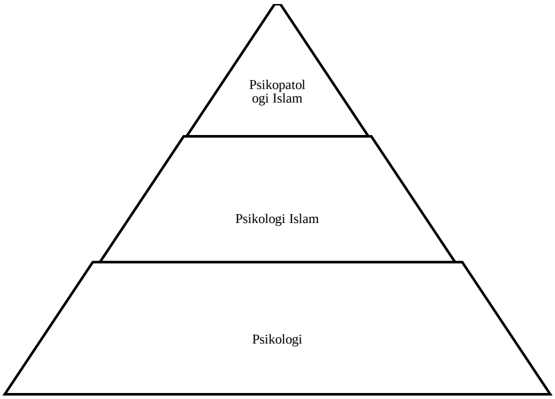
tidak sungguh-sungguh ketat dan tetap.[118] Sebagai contoh, ia mengajukan dua model, yaitu bentuk piramida dan mawar. Bentuk piramida menggambarkan adanya hierarki, sedangkan bentuk mawar menggambarkan interkoneksi tanpa hierarki. Dalam hal ini penulis setuju dengan Bunge. Ini karena sebagai total bangunan pengetahuan, suatu disiplin ilmu itu terdiri dari kompleks konsep dan klaim, sehingga untuk melihat relasinya dengan disiplin ilmu yang lain hanya dari satu model akan memberikan gambaran yang tidak akurat. Sebagai contoh, relasi antara filsafat dan psikologi. Dari sisi tertentu, filsafat memiliki subjek kajian yang lebih mendasar, yaitu realitas umum dan pengetahuan, dibanding subjek kajian psikologi (perilaku dan kesadaran). Namun detil hubungan keduanya seringkali bersifat interaktif, misalkan perkembangan filsafat kesadaran/filsafat pikiran sangat dipengaruhi oleh perkembangan pada psikologi (khususnya biopsikologi dan psikologi sosial). Dengan kata lain di satu sisi filsafat bisa dilihat sebagai dasar bagi psikologi, namun di sisi lain sebaliknya.

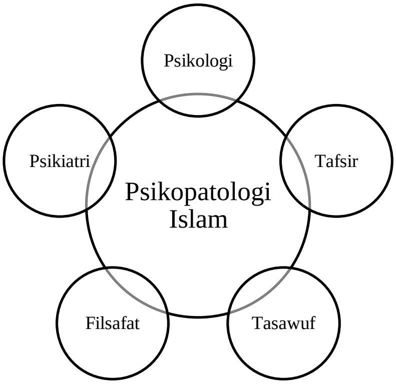




Gambar V.9. Model dan Contoh Relasi Pengetahuan menurut Bunge (2012)

Dalam konteks psikopatologi Islam, untuk kesekian kalinya, dari sisi subjek kajian, penulis memilih untuk memosisikannya sebagai studi multidisipliner—di satu sisi, dan sebagai cabang dari sejumlah disiplin ilmu lainnya—di sisi yang lain. Sebagai suatu studi multidisipliner, relasinya dengan berbagai cabang ilmu terkait bisa digambarkan dengan model mawar, dan dilihat dari sisi hubungannya dengan disiplin induknya, relasinya bisa dilihat seperti piramida.





Gambar V.10. Model dan Contoh Relasi Psikopatologi Islam dengan Ilmu Lainnya

Di era perkembangan disiplin ilmu yang sangat kompleks seperti saat ini, tampaknya akan sangat sulit jika kita hendak membangun model yang komprehensif dan konsisten yang menggambarkan relasi

berbagai disiplin ilmu yang ada itu. Selain itu, tampaknya model seperti itu juga tidak urgen untuk dibuat. Yang cukup urgen adalah melihat hubungan antara suatu disiplin ilmu dengan sejumlah disiplin ilmu terkait.

2. Pendekatan Empat Cermin

Setelah berbagai elemen utama psikopatologi Islam terumuskan, di bagian ini penulis akan mengajukan suatu rumusan pendekatan untuk studi psikopatologi Islam, yang penulis sebut dengan *pendekatan empat cermin* (*quadruple mirror approach*). Ini berangkat dari lima hal: 1. Karakter struktur dasar psikopatologi Islam; 2. Diskursus tentang ragam pendekatan dalam bangunan disiplin ilmu; 3. Inspirasi dari epistemologi *ḥikmah muta'âliyah*; 4. Perkembangan sains, dan 5. Status eksistensial dari pengetahuan.

Pertama, dari penjelasan di bagian sebelumnya tampak bahwa salah satu karakter utama dari struktur dasar psikopatologi Islam adalah sifat integratif dan multidisipliner. Integratif dalam arti bahwa ia berangkat dari asumsi yang menyatukan berbagai dimensi diri manusia, yaitu biofisis, psikis, sosiokultural, dan rohani. Multidisipliner dalam pengertian bahwa ia memiliki beragam disiplin ilmu induk, yaitu: filsafat, psikologi, psikiatri, sosiologi, biofisiologi, tasawuf, akhlak, tafsir, hadis, dan kedokteran rohani. Sekalipun studi psikopatologi Islam yang bersifat fragmentatif—terbatas dalam konteks satu disiplin ilmu induknya, tetap bisa dilakukan, namun studi yang bersifat eklektik akan lebih mampu memberi gambaran yang komprehensif tentang problem yang dikaji.

Sebagai contoh kita bisa melihat kasus depresi dan kecemasan. Di bab pertama penulis telah menyinggung bahwa di tingkat global, data yang dirilis *World Health Organization* (WHO) dan *World Bank* (WB) tahun 2016 menunjukkan bahwa jumlah orang yang mengalami depresi dan kecemasan naik dari 416 juta orang di tahun 1990 menjadi 615 juta orang di tahun 2013.[119] Kemudian di tingkat nasional, data hasil Riset Kesehatan Dasar (Riskesdas) Kementrian Kesehatan tahun 2013 menunjukkan bahwa ada sekitar 14 juta orang bermumur 15 tahun ke atas (6% dari jumlah penduduk Indonesia) yang mengalami gejala depresi dan kecemasan.[120] Secara makro dari total jumlah individu dalam masyarakat tentu saja jumlah di atas tidak begitu besar. Namun secara mikro individual, kita bisa melihatnya sebagai sesuatu yang cukup serius karena jumlahnya meningkat sekitar 50% dalam 23 tahun.

Dalam PPDGJ III (Pedoman Penggolongan dan Diagnosis Gangguan Jiwa edisi ketiga) depresi digolongkan ke dalam kategori

gangguan perasaan/afektif.[121] Gejala-gejalanya adalah kehilangan minat dan kegembiraan, berkurangnya energi dan mudah lelah, konsentrasi dan perhatian berkurang, harga diri dan kepercayaan diri berkurang, muncul rasa bersalah dan tak berguna, pandangan bahwa masa depan suram dan pesimistis, muncul gagasan untuk membahayakan diri sendiri hingga bunuh diri, tidur terganggu, dan nafsu makan berkurang.[122] Deskripsi seperti ini menunjukkan bahwa depresi itu sekalipun esensinya ada pada dimensi afektif manusia, namun gejalanya melingkupi berbagai dimensi, yaitu kognisi, afeksi, konasi, perilaku fisis, dan perilaku sosial. Sekalipun sekedar gejala memang belum menujukan hubungan sebab-akibat, namun paling tidak ia menunjukkan adanya keterkaitan antara beragam dimensi gejala tersebut dengan depresi. Dengan demikian, pendekatan integratif yang melingkupi dimensi biopsikososial akan memberikan informasi yang lebih komprehensif tentang depresi.

Khususnya dalam konteks psikopatologi Islam, selain dimensi biopsikososial, dimensi penting lainnya yang perlu diperhatikan adalah dimensi rohani. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, sebenarnya kondisi rohani yang sehat salah satu sifatnya adalah tenang. al-Ghazâlî mengatakan bahwa *nafs muthma'innah* (jiwa yang tenang), itu sama dengan *rûḥ* (roh) dan *qalb salîm* (kalbu yang sehat).[123] Dengan kata lain, ia sama dengan dimensi rohani yang sifat-sifat fitrahnya aktual/tidak tertutup. Ini mengisyaratkan adanya kaitan antara kondisi afeksi depresif dengan gangguan pada dimensi rohani.

Kedua, sekalipun tampak jelas bahwa studi psikopatologi Islam itu bersifat integratif dan multidisipliner, namun bagaimana kerangka studinya masih belum jelas. Jika studi multi disipliner seperti ini hanya dalam bentuk berkumpulnya sejumlah pakar dari berbagai disiplin ilmu untuk membicarakan topik yang sama, tanpa usaha untuk saling memengaruhi atau meminjamkan konsep (menjadi jadi studi interdisipliner), maka persoalannya tidak begitu sulit. Yang sulit adalah ketika para pakar dalam psikologi Islam dan filsafat ilmu mengajukan satu atau beragam konsep integrasi ilmu, seperti Islamisasi ilmu. Dalam perkembangan mutakhirnya, kerangka Islamisasi ilmu itu, dengan berbagai versinya, tampak stagnan dan tidak memiliki masa depan yang menjanjikan. Berbagai tawaran baru seperti sains religius yang diajukan Golshani (2004) dan Guessoum (2011) tampak lebih menjanjikan namun cenderung lebih menjadi kepentingan komunitas saintis dibanding komunitas ahli ilmu secara umum.[124] Psikologi integratif yang memadukan aspek biopsikososial sendiri tampaknya masih terbatas pada integrasi berbagai disiplin ilmu

saintifik (empiris), seperti psikologi, biofisiologi, dan sosiologi. Sehingga ia tampak belum memadai untuk psikopatologi Islam.

Ketiga, sejarah panjang filsafat Islam mengantarkan pada munculnya *ḥikmah muta'âliyah* di tangan Mullâ Shadrâ di sekitar abad ke tujuh belas masehi—era yang sama dengan munculnya rasionalisme modern di tangan René Descartes. Jika dilihat dari patokan saat ini, tentu era kemunculan *ḥikmah muta'âliyah* itu terhitung sudah berlalu sangat lama. Namun, di satu sisi *ḥikmah muta'âliyah* ternyata mampu bertahan sebagai aliran yang dominan di filsafat Islam hingga saat ini. Di sisi lain, secara prinsip ia telah mampu menjadi sintesis bagi tiga tradisi epistemologi, yaitu rasional (*burhânî*), sufistik (*'irfânî*), dan skriptural (*baryânî*)—sesuatu yang sangat penting untuk dunia ilmu saat ini dan ke depan.

Menurut Nasr, inti dari filsafat *ḥikmah muta'âliyah* (*transcendent theosophy*) adalah "suatu perspektif baru dalam tradisi intelektual Islam yang didasarkan pada sintesis dan harmonisasi dari segala perspektif dalam tradisi ini yang ada sebelumnya (interpretasi teks wahyu, sufisme, filsafat peripatetik, dan filsafat iluminatif—penj.)."[125] Hal serupa juga dinyatakan oleh Fazlur Rahman.[126] Aliran filsafat ini masih terus hidup hingga sekarang, khususnya di lingkar para filsuf Iran, dan kadang disebut dengan filsafat neosadrian.

Dalam *World Congress on Mullâ Shadrâ* yang diselenggarakan di Teheran pada tahun 1999, 'Ali Akbar Rashad mengajukan makalah yang berjudul *Neo-Shadrian Philosophical Discourse*.[127] Dalam makalah tersebut ia menggunakan istilah "*Neo-Shadrian school*" untuk menyebut gerakan revitalisasi filsafat yang diprakarsai oleh Thabâthabâ'î dan murid-muridnya. Istilah tersebut ia gunakan karena sekalipun gerakan ini melakukan rekonstruksi, reformulasi, dan reedisi filsafat Mullâ Shadrâ, namun tetap mempertahankan prinsip-prinsip dasar dan elemen-elemen fundamental dalam sistem filsafat tersebut.[128] Di sisi lain, Tharrâd Ḥammâdah menulis sebuah artikel ilmiah berjudul *al-Shadrâ'iyyah al-Jadîdah wa 'Ilm al-Kalâm al-Jadîd: Muqâranah Manhajiyyah,* yang diterbitkan dalam suatu antologi yang dengan judul *Mabâhits fî al-Falsafah al-Islâmiyyah al-Mu'âshirah*.[129] Dalam artikel tersebut ia menggunakan istilah neosadrian (*al-Shadrâ'iyyah al-Jadîdah*) untuk menyebut aliran filsafat Islam kontemporer yang mencoba membangkitkan kembali khazanah filsafat Islam klasik, khususnya filsafat Mullâ Shadrâ, dengan tokoh-tokoh utama seperti Thabâthabâ'î, Ḥasan Zâdeh Âmulî, dan Taqî Mishbâḥ Yazdî.[130]

Hemat penulis, sebenarnya bentuk dasar dari sintesis epistemologis pada aliran filsafat ini lebih bersifat multidispliner,

dibanding integratif atau transdisipliner. *Ḥikmah muta'âliyah* sebenarnya tidak mencampuradukkan antara disiplin ilmu yang bersifat rasional, seperti filsafat, dengan disiplin ilmu yang bersifat sufistik ataupun skriptural, melainkan hanya mengumpulkannya dalam suatu topik untuk menunjukkan keselarasan dan saling menginspirasi. Satu-satunya integrasi yang ada pada tokoh besar aliran filsafat ini adalah integrasi ilmu pada diri masing-masing ilmuwan, yaitu dengan menjadi ahli di bidang ilmu rasional, sufistik, dan skripturalis sekaligus. Mullâ Shadrâ sebagai pendiri aliran ini, Thabâthabâ'î, Ḥasan Zâdeh Âmulî, dan Jawâdî Âmulî sebagai tokoh utama aliran ini di era kontemporer, merupakan figur-figur yang otoritatif di bidang ilmu rasional, sufistik, ataupun skripturalis. Namun demikian mereka masih secara ketat membedakan antara berbagai disiplin ilmu sebagaimana dalam tradisi logika klasik.

Sebagai contoh, Thabâthabâ'î dalam konteks filsafat secara ketat mendefinisikan ontologi sebagai disiplin ilmu yang subjeknya adalah realitas umum (*wujûd muthlaq*).[131] Secara epistemolgi dan metodologi di dalam pembahasannya ia ketat dalam menggunakan argumen-argumen rasional, tanpa mencampurkannya dengan tasawuf atau tafsir. Kemudian, dalam konteks tafsir ia secara eksplisit menolak corak tafsir yang mencampuradukkannya dengan sains, filsafat, ataupun tasawuf.[132] Namun, ia seringkali memasukkan pembahasan berbagai disiplin ilmu dalam tafsrinya, *al-Mîzân*, ketika ada topik-topik ayat yang relevan dengan pembahasan ilmu lainnya, seperti filsafat, namun dengan cara memosisikannya sebagai pembahasan tambahan, bukan dalam inti tafsirnya.

Contoh lainnya adalah Ḥasan Zâdeh Âmulî. Tokoh yang satu ini memang tampak lebih cair dalam menggabungkan pembahasan filsafat, tasawuf, dan penjelasan al-Qur'an atau hadis. Ketika ia membahas klaim bahwa subjek, objek, dan pengetahuan itu secara eksistensial sebenarnya total identik (*ittiḥâd 'âqil wa ma'qûl*), ia memang menggabungkan pembahasan dalam tradisi tasawuf, filsafat, dan skriptural.[133] Namun jika diperhatikan lebih jeli, sebenarya ia tetap membahas berbagai tradisi ilmu tersebut sesuai dengan coraknya masing-masing.

Mullâ Shadrâ sendiri sejak awal berdirinya *ḥikmah muta'âliyah* sangat bisa dibedakan apakah dia sebagai ahli filsafat, ahli tafsir, atau ahli tasawuf. Karya-karyanya di bidang filsafat akan berpusat pada argumen-argumen yang sesuai dengan struktur ilmu filsafat. Karya-karyanya di bidang tafsir akan berpusat pada penjelasan yang sesuai dengan tradisi ilmu tafsir. Demikian pula dalam konteks tasawuf.

Namun demikian, nuansa multidisipliner hampir selalu ada dalam setiap karyanya.

Keempat, saat ini jenis disiplin ilmu yang paling dominan di tengah masyarakat adalah yang bercorak saintifik, dalam arti ilmu-ilmu yang menekankan pada pembuktian empiris, yang mencakup teknologi, ilmu humaniora, dan ilmu sosial. Di satu sisi ini sangat wajar karena sekalipun hakikat individu adalah pengalamannya sebagai subjek yang menjalani kehidupan, objek pengetahuan yang paling mudah diakses bagi mereka adalah objek-objek empiris, khususnya bagi banyak orang yang terlalu sibuk dengan pekerjaan yang "konkrit" dan tidak banyak meluangkan waktu untuk hal-hal yang bersifat perenungan. Di sisi lain, berbagai disiplin sains—dalam pengertian di atas, jelas telah mampu memberikan kontribusi besar bagi kemudahan hidup masyarakat. Sehingga, sekalipun banyak tokoh yang melancarkan kritik pada saintisme, namun tampaknya mustahil bagi siapa pun untuk meremehkan pentingnya tradisi saintifik bagi masyarakat saat ini.

Tentu saja, sebagaimana yang telah dijelaskan di bab kedua, esensi sains itu sendiri memang sulit untuk didefinisikan. Setiap gagasan yang mencoba mengambil posisi di perdebatan tentang demarkasi sains dan nonsains tampaknya tidak pernah bisa memberikan jawaban yang jelas dan konsisten. Wajar jika sebagian kalangan akhirnya menganggap bahwa problem demarkasi itu sendiri merupakan problem semu yang tidak perlu dijawab. Bagi penulis, memang kita tidak perlu terlalu rigid dalam mendefinisikan sains. Artinya, dalam batas tertentu penulis setuju dengan Laudan yang mendiskreditkan problem demarkasi. Namun demikian, bagi penulis sekalipun tidak definitif, namun corak utama keberhasilan apa yang disebut sains adalah temuan-temuan dan penjelasan empiris. Sekali lagi, sifat empiris di sini hanya merujuk pada corak utama temuan dan penjelasan, bukan dukungan terhadap aliran empirisme ataupun saintisme. Faktanya tidak ada disiplin ilmu yang total bersifat empiris. Disiplin ilmu apa pun pasti melibatkan analisis rasional. Sehingga, benar pendapat Bunge ketika ia menyatakan bahwa sains itu sebenarnya merupakan varian dari disiplin yang bersifat rasio-empiris.[134]

Dalam konteks psikopatologi, psikologi dengan berbagai modelnya, dan psikiatri, yang merupakan dua disiplin induknya bisa dikategorikan sebagai disiplin saintifik. Dua disiplin ini, sekalipun sering berubah-ubah paradigma, dan sebagian menganggapnya masih bersifat pseudosains, namun tetap berhasil memberikan sumbangsih bagi problem gangguan jiwa yang dihadapi masyarakat. Tokoh-tokoh

Islam yang melancarkan kritik pada psikologi dan psikiatri pun bisa dikatakan semuanya tidak hendak mengganti total dua disiplin ilmu tersebut dengan sesuatu yang total baru bernama psikologi Islam atau psikiatri Islam. Dengan kata lain, mereka semua mengakui sumbangsih besar dari dua disiplin ini hingga harus tetap dipertahankan.

Sebagai contoh, salah satu model psikologi yang berkembang pesat sejak beberapa dekade ke belakang adalah model biopsikologi, khususnya neuropsikologi, dengan kata lain: psikologi berbasis otak. Di bidang ini banyak sekali studi tentang kasus di mana orang mengaku mengalami berbagai pengalaman religius, seperti bertemu tuhan, nabi, malaikat, dan sebagainya, dan ternyata mereka memang mengalami kerusakan di bagian otak tertentu. Kemudian, ketika kerusakan otak tersebut diperbaiki, maka pengalaman religius itu pun hilang.[135] Sebagian ateis memang memanfaatkan bukti-bukti seperti ini untuk menyerang agama dengan menyatakan bahwa pengalaman para nabi itu sebenarnya pengalaman waham, skizofrenik, dengan kata lain: gangguan jiwa.[136] Tentu penulis sebagai bagian dari masyarakat beragama tidak bisa menerima klaim tersebut. Namun, sebenarnya perkembangan neuropsikologi tersebut jelas menunjukkan keberhasilannya dalam menyembuhkan kasus-kasus gangguan jiwa.

Kelima, hemat penulis, berbicara tentang integrasi ilmu, studi multidisipliner, atau hal mendasar apa pun tentang disiplin ilmu, maka salah satu hal pertama yang harus diklarifikasi adalah status ontologis dari ilmu itu sendiri. Tampaknya kita semua akan setuju jika dikatakan bahwa ilmu itu eksis pada diri kita masing-masing. Dengan kata lain, ilmu itu status ontologisnya adalah pada diri individu-individu yang mengetahui, sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian sebelumnya. Di sisi lain, produk ilmu yang terakumulasi dalam suatu disiplin itu pada kenyataannya merupakan suatu set kata-kata, pernyataan, gambar, video, atau benda fisik yang menjadi media untuk mengungkapkan dan mengomunikasikan ilmu yang ada pada diri individu itu. Dengan kata lain, sesuatu yang biasa disebut hasil penelitian atau akumulasi ilmu tersebut sebenarnya hanya instrumen dari ilmu, bukan ilmu itu sendiri.

Sehingga, problem mendasar dari integrasi ilmu sebenarnya bukanlah menggabungkan berbagai narasi yang telah dihasilkan oleh dua atau lebih disiplin ilmu tentang suatu topik, melainkan bagaimana seorang individu bisa memperoleh pengetahuan yang tidak fragmentatif dengan batasan aspek-aspek tertentu. Sebagai contoh, menawarkan suatu ilmu integratif yang menyatukan psikologi dan tafsir dalam tema-tema kejiwaan, ini sebenarnya tidak selalu berguna,

bahkan kadang malah akan kontraproduktif. Alasannya adalah psikologi saintifik dan tafsir itu sendiri masing-masing telah menjadi suatu bangunan disiplin pengetahuan yang besar dan bercabang-cabang. Jangankan menguasai dua disiplin tersebut, menjadi ahli dalam satunya saja sangat sulit. Jika integrasi ilmu itu dipaksakan dalam bentuk integrasi narasi berbagai disiplin, atau dengan kata lain integrasi antara instrumen-instrumen pengetahuan dalam beragam disiplin, sebenarnya akan menjadikan suatu subjek kajian itu menjadi terlalu rumit dan tidak mampu dipahami oleh kebanyakan orang yang butuh efisiensi, seperti umumnya orang saat ini. Ini bukan berarti penulis tidak setuju dengan integrasi naratif seperti itu, melainkan—sekali lagi, ini bukan hal yang paling mendasar dan kadang-kadang saja diperlukan.

Berdasarkan konsep ontoepistemologis dalam tradisi filsafat *ḥikmah muta'âliyah*, penulis mendukung pandangan bahwa hakikat proses mengetahui itu adalah proses gerak menyempurna dari substansi jiwa manusia—di satu sisi, dan proses penyiapan diri manusia itu agar mampu menerima limpahan cahaya pengetahuan dari sumbernya di alam immateri murni—di sisi yang lain.[137] Proses gerak dan penyiapan diri seperti ini memang salah satunya dapat dilakukan dengan belajar berbagai disiplin ilmu. Namun demikian, cara seperti ini sangat dibatasi oleh berbagai hal di alam fisik, seperti waktu yang kita miliki yang memaksa kita untuk memilih untuk menjadi ahli dalam satu atau dua disiplin ilmu tertentu saja. Cara lainnya yang paling mungkin dan seharusnya ditempuh adalah dengan melakukan perjalanan spiritual hingga mampu meraih ilmu seluas-luasnya langsung dari samudra yang menjadi sumbernya. Sumber ilmu yang sebenarnya adalah Allah yang melimpahkannya kepada jiwa manusia melalui perantara alam nonmateri murni yang dalam filsafat Islam disebut dengan akal aktif (*'aql fa'âl*).[138] Jika ilmu seperti ini telah diperoleh, sebenarnya tanpa diungkapkan melalui instrumen kata, gambar, video, atau alat peraga apa pun, sebenarnya kita telah meraih pengetahuan yang integratif.

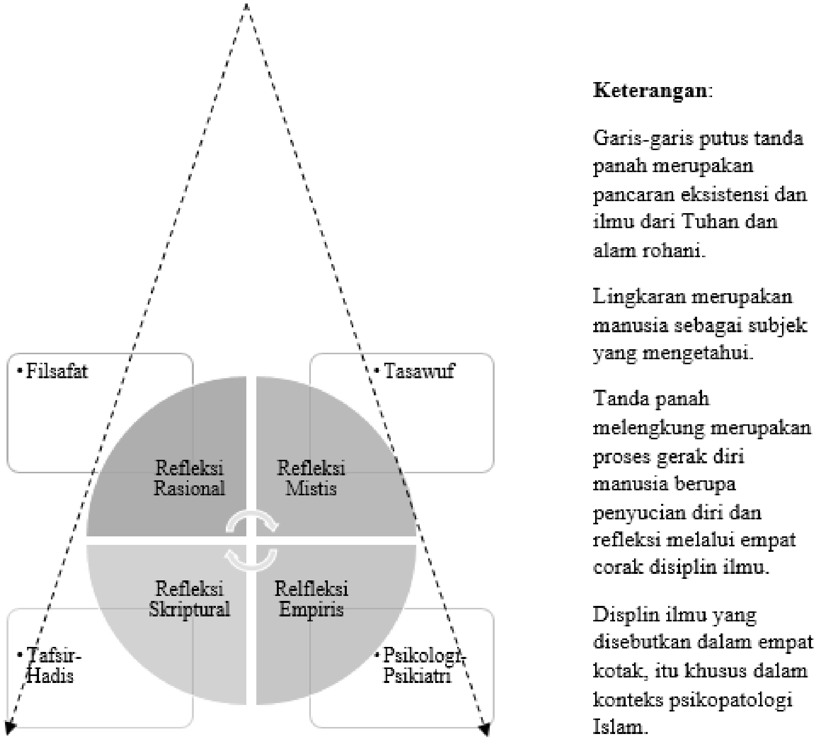
Dari lima hal di atas, penulis akan mencoba memformulasikan suatu pendekatan sebagai salah satu jalan dalam integrasi ilmu, yang akan penulis sebut dengan pendekatan empat cermin (*quadruple mirror approach*).

$POSTULAT_7$	pengetahuan dan subjek yang mengetahui mengacu pada realitas yang sama.
$POSTULAT_8$	proses mengetahui adalah proses gerak menyempurna pada diri subjek di satu sisi hingga ia siap menerima limpahan pengetahuan dari sumbernya.
$POSTULAT_9$	kata, pernyataan, penjelasan, gambar, video, dan benda yang terakumulasi sebagai hasil riset dalam suatu disiplin ilmu merupakan media untuk mengungkapkan pengetahuan pada diri subjek dan media untuk mengomunikasikannya kepada subjek yang lain.
$POSTULAT_{10}$	pengetahuan yang telah diungkapkan dan terakumulasi dalam suatu disiplin ilmu bisa dibagi ke dalam empat kategori: 1. Rasional (*burhânî*); 2. Empiris (*tajribî*); 3. Mistis (*'irfânî*); 4. Skriptural (*bayânî*).
$POSTULAT_{11}$	sebagian cara penting dalam proses mengetahui mencakup: 1. Mengakses pengetahuan pihak lain yang telah diungkapkan dan terakumulasi dalam suatu disiplin ilmu; 2. Melakukan perjalanan spiritual hingga siap menerima limpahan pengetahuan dari sumber sejatinya secara memadai, yaitu Tuhan.
$POSTULAT_{12}$	setiap proses mengetahui dengan cara pertama seperti proses bercermin, dengan unsur: 1. Produk disiplin ilmu sebagai cermin; 2. Subjek yang mengaksesnya sebagai orang yang bercermin; 3. Pengetahuan yang diperoleh subjek sebagai bayangan di cermin; 4. Pancaran ilmu dari Tuhan sebagai cahayanya.
$DEFINISI_{15}$	pendekatan empat cermin adalah suatu pendekatan multidisipliner dalam proses mengetahui dengan mengakses disiplin ilmu yang bercorak rasional, empiris, mistis, dan skriptural.
$TEOREMA_3$	pendekatan empat cermin akan menghasilkan pengetahuan yang relatif komprehensif dalam studi psikopatologi Islam.

Yang penting untuk diperhatikan adalah bahwa penulis menjadikan pendekatan ini sebagai suatu varian studi multidisipliner. Dengan kata lain, bagi penulis tidak harus ada transfer konsep antara satu disiplin ke disiplin lainnya seperti dalam studi interdisipliner, melainkan cukup menjadi bahan pertimbangan untuk mencari inspirasi dan bahan perbandingan, seperti bercermin. Ini karena, sekali lagi, proses mengetahui yang integratif itu sejatinya adalah proses

pada diri subjek manusia, dan tidak harus berupa sintesis narasi-narasi teoretis.

Inti gagasan dalam pendekatan ini sebenarnya sangat sederhana, yaitu bahwa ketika kita meneliti suatu topik dalam domain psikopatologi Islam, kita harus mengakses berbagai hasil penelitian terkait topik tersebut di beragam disiplin yang bercorak rasional, empiris, mistis, dan skriptural. Tujuannya adalah supaya kita bisa mendapat gambaran yang relatif komprehensif tentang persoalan yang kita teliti tersebut.



Gambar V.11. Model Ontoepistemologi untuk Pendekatan Empat Cermin dalam Konteks Psikopatologi Islam

Tentu saja tidak setiap persoalan akan kita dapatkan penjelasan utuhnya dalam lintas corak disiplin ilmu itu. Sebagai contoh, di bab kedua dan ketiga penulis telah memaparkan konsep al-Qur’an tentang diri manusia dan gangguan jiwa, yang berada dalam domain ilmu tafisir dan berarti bercorak skriptural. Dari studi tersebut kita memperoleh banyak penjelasan tentang *nafs*, *rûḥ, qalb, fuâd, fithrah,*

maradh, zaygh, thughyân, thab', akinnah, dan seterusnya. Di sisi lain di bab kedua penulis juga telah membahas konsep gangguan jiwa dalam filsafat (rasional), psikologi (empiris), dan psikiatri (empiris). Keempat disiplin tersebut, yaitu tafsir, filsafat, psikologi, dan psikiatri memang sama-sama membahas konsep gangguan jiwa. Namun jelas sekali bahwa dalam tafsir kosep tersebut memiliki penekanan-penekanan yang berbeda dari konsep yang dibahas dalam filsafat, psikologi, dan psikiatri. Dalam al-Qur'an tidak ada definisi rigid tentang gangguan jiwa. al-Qur'an juga lebih menekankan aspek rohani dan religius dibanding psikiatri dan psikologi yang lebih menekankan gangguan pada kegiatan sehari-hari. Namun demikian, setelah mengakses tafsir berbagai ayat terkait gangguan jiwa, bisa dirumuskan sejumlah konsep untuk dibahas dalam domain ilmu psikofilosofis (filsafat, psikologi, dan psikiatri). Seperti yang telah penulis rumuskan di bagian sebelumnya.

Adanya transfer konsep, seperti konsep rohani dan fitrah, dari tafsir ke diskursus psikofilosofis tentunya tidak menjadi masalah, asalkan tidak terlalu dipaksakan dan tetap terbuka untuk dibahas secara rasional atau empiris yang merupakan ciri filsafat, psikologi, dan psikiatri.

D. Psikopatologi Qur'ani

Di bagian akhir bab ini penulis akan mengangkat satu bentuk dari psikopatologi Islam, yaitu yang menginduk pada ilmu tafsir. Bentuk psikopatologi Islam seperti ini bisa disebut dengan psikopatologi Qur'ani. Hal ini penulis angkat sebagai contoh penerapan struktur dasar psikopatologi Islam dan pendekatan empat cermin yang telah penulis rumuskan sebelumnya.

Karena psikopatologi Qur'ani merupakan subdisiplin ilmu tafsir, maka tentu corak utamanya bersifat skriptural. Namun, dalam ilmu tafsir sendiri telah ada beragam metode dan corak, termasuk yang bersifat rasional (filosofis/*falsafî*), mistis (sufistik/*îsyârî*), dan empiris (saintifik/*'ilmî*). Sehingga, dengan menggunakan tafsir eklektik (*jâmi'*) yang memadukan antara tafsir *falsafî*, *îsyârî*, dan *'ilmî* sebenarnya bisa dikatakan bahwa ide dasar dari pendekatan empat cermin telah diterapkan dalam tafsir tersebut, atau lebih tepatnya bisa disebut tafsir empat cermin. Secara definisi, sebelumnya penulis telah menyatakan bahwa pendekatan empat cermin adalah suatu pendekatan multidisipliner dalam proses mengetahui dengan mengakses disiplin ilmu yang bercorak rasional, empiris, mistis, dan skriptural. Dengan kata lain, sekalipun tafsir eklektik yang menggabungkan tafsir *falsafî*,

îsyârî, dan *'ilmî* telah sejalan dengan ide umum pendekatan empat cermin, namun dalam rumusannya yang ketat pendekatan ini belum terwujud. Ini karena tafsir eklektik masih dalam satu disiplin tafsir, sedangkan pendekatan empat cermin—secara definisi, merupakan pendekatan multidisipliner (lintas disiplin).

Lebih jelasnya, penulis akan memformulasikan sejumlah definisi dan aksioma berikut.

DEFINISI$_{16}$	psikopatologi Qur'ani adalah varian bentuk dari psikopatologi Islam yang menginduk pada disiplin ilmu tafsir.
DEFINISI$_{17}$	ilmu tafsir merupakan disiplin ilmu yang subjeknya adalah penyingkapan dan penjelasan makna-makna ayat al-Qur'an.
POSTULAT$_{7}$	gangguan jiwa bisa dibahas melalui tafsir tematik.
POSTULAT$_{8}$	tafsir tematik yang bersifat eklektik dengan memadukan antara tafsir *falsafî*, *îsyârî*, dan *'ilmî* lebih baik untuk studi psikopatologi Qur'ani.
POSTULAT$_{9}$	penerapan pendekatan empat cermin dalam psikopatologi Qur'ani adalah dengan membahas persoalan psikopatologi berdasarkan tafsir tematik dan mengombinasikannya dengan refleksi terhadap pembahasan terkait dalam disiplin ilmu rasional, mistis, dan empiris.

Untuk membahas hal ini lebih jauh, penulis akan mengangkat kasus putus asa (*ya's*) dalam konteks depresi.

Seperti telah disinggung di bagian sebelumnya, dalam PPDGJ III depresi dimasukkan ke dalam kategori gangguan perasaan/afektif.[139] Gejala-gejalanya mencakup kehilangan minat dan kegembiraan, berkurangnya energi dan mudah lelah, konsentrasi dan perhatian berkurang, harga diri dan kepercayaan diri berkurang, muncul rasa bersalah dan tak berguna, pandangan bahwa masa depan suram dan pesimistis, muncul gagasan untuk membahayakan diri sendiri hingga bunuh diri, tidur terganggu, dan nafsu makan berkurang.[140] Dengan deskripsi seperti itu, bisa dikatakan bahwa rasa putus asa merupakan salah satu gejala depresi.

Dalam al-Qur'an ada dua kata dan derivasinya yang merujuk pada rasa putus asa, yaitu *ya's* dan *qunûth*. Untuk mempermudah pembahasan, dalam konteks ini penulis akan fokus ke kata *ya's*.

Ḥasan al-Mushthafawî menjelaskan bahwa dalam bahasa Arab, akar makna dari materi kata *yâ'-ḥamzah-sîn* adalah lawan dari berharap (*mâ yuqâbil ath-tham'*).[141] Dalam al-Qur'an kata ini beserta

derivasinya digunakan sebanyak 13 kali.[142] Dari ketiga belas penggunaan tersebut, tidak semuanya relevan dengan pembahasan psikopatologi, yaitu satu ayat terkait wanita yang telah memasuki masa menopause (ath-Thalâq/65: 4), satu ayat yang mengacu pada usaha dakwah kaum mukmin (ar-Ra'd/13:31), dan satu ayat yang mengacu pada kondisi para rasul (Yûsuf/12: 110). Hal terakhir ini mengindikasikan bahwa memang *ya's* itu tidak selalu bersifat negatif.

Dengan demikian, penggunaan kata *ya's* dalam al-Qur'an yang relevan dengan psikopatologi ada sepuluh. Kesepuluh penggunaan tersebut bisa diklasifikasikan ke dalam sejumlah kategori berdasarkan subjek yang mengalaminya dan objek harapannya. Dari sisi subjek yang mengalaminya, 5 ayat merujuk pada orang kafir; 1 ayat merujuk pada orang yang dimurkai Allah; 1 ayat merujuk pada saudara-saudara Yûsuf as; dan 3 ayat merujuk pada manusia secara umum. Dari sisi objek harapannya, 1 ayat merujuk pada agama Islam; 2 ayat merujuk pada akhirat; 3 ayat merujuk pada rahmat Allah; 3 ayat merujuk pada hilangnya kenikmatan atau ditimpa keburukan; dan 1 ayat merujuk pada rencana jahat.

Tabel V.1. Kata *Ya's* dan Derivasinya dalam Al-Qur'an

No	*Shîghah*	Lokasi Ayat	*Siyâq*	Catatan
1	يَئِسَ	Al-Maidah/5: 3	Pada hari di mana orang-orang kafir *ya's* atas dîn kalian.	Pihak yang mengalami: orang kafir Objek: agama Islam
2	يَئِسْنَ	Al-Mumtahanah/60: 13	Orang-orang kafir yang telah dalam kubur *ya's*	Pihak yang mengalami: orang kafir yang telah dalam kubur Objek: akhirat
3	يَئِسوا	Al-'Ankabut/29: 23	Orang yang kafir terhadap ayat-ayat Allah dan pertemuan dengan-Nya, mereka *ya's* dari rahmat-Ku.	Pihak yang mengalami: orang yang kafir terhadap ayat-ayat Allah dan pertemuan dengan-Nya Objek: rahmat Allah
4		Al-Mumtahanah/60: 13	Orang yang dimurkai Allah, mereka telah *ya's* dari hari akhirat.	Pihak yang mengalami: orang yang dimurkai oleh Allah Objek: akhirat

5	تايئِسوا	Yusuf/12: 87	Jangan *ya's* dari *rawḥillâh*. Yang *yas'* dari *rawḥillâh* hanya orang kafir.	Pihak yang mengalami: orang kafir Objek: rahmat Allah
6	يايئِسُ	Yusuf/12: 87	Yang *yas'* dari *rawḥillâh* hanya orang kafir.	Pihak yang mengalami: orang kafir Objek: rahmat Allah
7	استيئسوا	Yusuf/12: 80	Ketika mereka (saudara-saudara Yusuf) ya's.	Pihak yang mengalami: saudara-saudara Yusuf as. Objek: tercapainya harapan
8	يؤوس	Hud/11: 9	Jika insan kehilangan kenikmatan, maka ia akan *ya'ûs* dan *kafûr*.	Pihak yang mengalami: insan yang kehilangan kenikmatan Objek: kenikmatan
9		Fushshilat/41: 49	Jika insan ditimpa keburukan, maka ia akan *ya's*.	Pihak yang mengalami: insan yang ditimpa keburukan Objek: keburukan
10	يؤوسا	Al-Isra'/17: 83	Jika insan ditimpa keburukan, maka ia akan *ya's*.	Pihak yang mengalami: insan yang ditimpa keburukan Objek: keburukan

Untuk memudahkan pembahasan penulis akan fokus ke tiga ayat yang mengacu pada insan secara umum yang menghadapi situasi baik dan buruk, yaitu Hûd/11: 9; Fushshilat/41: 49; dan al-Isrâʾ/17: 83.

Pertama, dalam Hûd/11: 9-11 Allah SWT berfirman:

وَلَئِنْ أَذَقْنَا الْإِنسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَئُوسٌ كَفُورٌ ﴿٩﴾ وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي ۚ إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ ﴿١٠﴾ إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ﴿١١﴾

Dan jika Kami rasakan kepada manusia suatu rahmat (nikmat) dari Kami, kemudian rahmat itu Kami cabut daripadanya, pastilah dia menjadi putus asa lagi tidak berterima kasih (9). Dan jika Kami

rasakan kepadanya kebahagiaan sesudah bencana yang menimpanya, niscaya dia akan berkata: "Telah hilang bencana-bencana itu daripadaku"; sesungguhnya dia sangat gembira lagi bangga (10), kecuali orang-orang yang sabar (terhadap bencana), dan mengerjakan amal-amal saleh; mereka itu beroleh ampunan dan pahala yang besar (11).

Secara riwayat tampaknya tidak ada penjelasan tentang ayat di atas kecuali pernyataan dari Ibn Jurayj yang isinya hanya mengulang narasi ayat itu sendiri.[143] Secara empiris Thanthawiy al-Jawharî juga tidak menjelaskan aspek-aspek sains tentang terkait ayat di atas.[144]

Dalam tafsir yang bercorak rasional, Thabâthabâ'î mengatakan bahwa makna ayat ke sembilan dari surat Hûd di atas adalah bahwa jika Kami memberi suatu kenikmatan pada manusia, kemudian Kami cabut kenikmatan tersebut darinya, maka ia akan putus asa seolah kenikmatan tersebut tidak bisa kembali ia peroleh, dan kufur terhadap nikmat Kami, seolah kenikmatan tersebut bukan milik Kami melainkan haknya yang selalu harus ia miliki.[145] Ia juga menjelaskan bahwa penggunaan kata *insân* dalam ayat tersebut mengisyaratkan bahwa sifat tersebut sudah menjadi tabiat dari spesies manusia.[146] Kemudian menurutnya ayat kesepuluh mengisyaratkan makna serupa dalam konteks hilangnya musibah dan berbagai keburukan.[147] Intinya adalah bahwa tabiat dasar manusia itu mendorongnya untuk putus asa dan kufur ketika ditimpa musibah atau kehilangan nikmat dan merasa gembira dan sombong ketika mendapat nikmat dan terhindar dari musibah/keburukan. Ini karena secara tabiat ia hanya melihat kondisi hari ini, tidak melihat hakikat terdalam dari bergilirnya kenikmatan dan kesengsaraan itu. Harusnya ia mengerti bahwa pemilik semua itu adalah Allah, juga bahwa bergilirnya kenikmatan dan kesengsaraan itu merupakan jalan agar manusia hanya bergantung pada-Nya sebagaimana yang telah menjadi fitrah manusia itu sendiri.

Al-Fakhr ar-Râzî menjelaskan sejumlah persoalan penting terkait ayat di atas. Pertama, ada dua pendapat tentang cakupan kata *insân* di situ: 1. Bahwa ia bersifat umum (*muthlaq*); dan 2. Ia bersifat khusus bagi orang kafir.[148] Kedua, kondisi alam dunia itu terus berubah, bisa dari kenikmatan menjadi kesengsaraan, atau sebaliknya. Sehingga harusnya manusia itu terbiasa dengan perubahan alami tersebut, dan menyikapinya secara benar, yaitu dengan bersabar ketika menghadapi kesengsaraan, dan bersyukur ketika menghadapi kenikmatan, sebagaimana yang diisyaratkan oleh ayat ke sebelas.[149]

Al-Marâghî di tempat lain mengatakan bahwa sifat manusia yang digambarkan oleh ayat di atas merupakan tabiatnya sebagai manusia sekalipun ia telah beriman dengan benar.[150]

Qurasih Shihab tampaknya lebih condong pada pandangan yang mengatakan bahwa maksud manusia pada ayat tersebut bersifat khusus pada orang-orang durhaka tertentu. Ia juga berpandangan bahwa inti sifat buruk yang diceritakan di situ adalah sifat buruk yang telah mendarah daging, sehingga pikiran dan emosi mereka hanya berkisar pada kenikmatan duniawi, tanpa memikirkan sumber di baliknya.[151]

Secara esoteris Ibn ʻAjîbah menjelaskan bahwa sudah seharusnya seorang hamba itu selalu bersyukur ketika memperoleh kenikmatan, sabar ketika memperoleh kesulitan, dan fokus pada Sang Pemberi Nikmat bukan pada kenikmatan itu sendiri, sehingga ia benar-benar menjadi hamba Allah di setiap situasi.[152] Al-Qusyairî juga mengatakan bahwa seharusnya pergantian suka-duka duniawi itu tidak perlu mempengaruhi seorang yang melakukan perjalanan spiritual.[153] Ia juga mengatakan bahwa yang seharusnya menjadi perhatian utama adalah kondisi keterhubungan (*ittishâl*) kita dengan Allah dan kehadiran kita untuk selalu menyaksikan hakikat, yang jika ini musnah maka sebenarnya itulah kiamat bagi kita masing-masing.[154]

Kedua, dalam Fushshilat/41: 49-50 Allah swt berfirman:

لَّا يَسْأَمُ الْإِنسَانُ مِن دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِن مَّسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ ﴿٤٩﴾ وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ رَحْمَةً مِّنَّا مِن بَعْدِ
ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هَٰذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِندَهُ لَلْحُسْنَىٰ ۚ فَلَنُنَبِّئَنَّ
الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ ﴿٥٠﴾

Manusia tidak jemu memohon kebaikan, dan jika mereka ditimpa malapetaka dia menjadi putus asa lagi putus harapan. (49) Dan jika Kami merasakan kepadanya sesuatu rahmat dari Kami sesudah dia ditimpa kesusahan, pastilah dia berkata: "Ini adalah hakku, dan aku tidak yakin bahwa hari Kiamat itu akan datang. Dan jika aku dikembalikan kepada Tuhanku maka sesungguhnya aku akan memperoleh kebaikan pada sisi-Nya". Maka Kami benar-benar akan memberitakan kepada orang-orang kafir apa yang telah mereka kerjakan dan akan Kami rasakan kepada mereka azab yang keras. (50)

Secara riwayat tampaknya tidak banyak keterangan tentang ayat di atas. As-Suyûthî hanya menuturkan dua riwayat tentangnya. Pertama, bahwa makna *yas'am* adalah *yamall* (bosan). Kedua, riwayat

dari Ibn Jurayj bahwa makna rahmat dari Kami adalah berupa *'âfiyah* (perlindungan dari penyakit dan bencana).[155]

Secara rasional Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa dari situ dimulai penjelasan penutup untuk surat Fushshilat, yaitu bahwa penyebab dari penolakan manusia terhadap kebenaran adalah bahwa ia tertipu oleh dirinya sendiri.[156] Ia kemudian menjelaskan bahwa bagian dari diri manusia yang menipu itu adalah sifatnya yang terus-menerus memperhatikan, mencari, dan berdoa untuk apa yang ia pandang baik bagi kehidupannya, namun ketika ia ditimpa keburukan maka ia akan putus asa, seolah ia sudah terputus dari penyebabnya, yaitu Allah; lalu ketika ia mendapat yang ia inginkan maka ia bersikap angkuh.[157]

Makârim Syîrâzî menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan insan pada ayat di atas adalah insan yang tidak terdidik oleh dasar-dasar ajaran Islam dan kerohanian.[158] Ia juga mengatakan bahwa yang dimaksud dengan do'a pada ayat tersebut adalah mencari, bukan sekedar meminta.[159]

Al-Fakhr ar-Râzî menjelaskan sejumlah hal penting terkait ayat di atas. Pertama, manusia itu selalu berubah-ubah, yang kadang ekstrem dari sangat angkuh dan percaya diri menjadi putus asa, sebagaimana ketika ia mendapat keinginannya—yang tak pernah berujung, kemudian ditimpa berbagai hal yang tidak ia inginkan.[160] Kedua, orang yang diceritakan dalam ayat di atas memiliki tiga pandangan yang batil, yaitu: 1. Bahwa kebaikan itu semata-mata karena usahanya sendiri; 2. Terlalu mendambakan kehidupan dunia hingga menyangka kiamat tidak akan terjadi; 3. Menyangka bahwa jika pun kiamat terjadi maka ia akan kembali ke sisi Tuhan dengan selamat.[161]

Ibn 'Âsyûr mengatakan bahwa yang dimaksud dengan insan pada ayat di atas bersifat khusus bagi orang musyrik, sebagaimana yang ditunjukan oleh konteks pembicaraan di ayat-ayat sebelumnya.[162] Di sisi lain ia juga mengutip hadis dari Ibn 'Abbâs ra dan Anas ibn Mâlik ra yang mendengar bahwa Rasulullah saw bersabda[163]:

لَوْ كَانَ لِابْنَ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَابْتَغٰى ثَالِثاً وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوْبُ اللهُ عَلٰى مَنْ تَابَ

Jika anak Adam memiliki dua lembah harta, niscaya ia akan menginginkan yang ketiga. Tak akan ada apa pun yang membuat kenyang anak Adam kecuali tanah (baca: kematian—penj.). Dan Allah akan mengampuni orang yang bertaubat.

Ia juga menjelaskan bahwa penyebab dari karakter sebagian orang yang mudah putus asa ketika ditimpa kesulitan adalah karena ia tidak bersabar.[164]

Al-Marâghî mengutip hadis dari Anas ibn Mâlik yang berkata bahwa Rasulullah saw bersabda:[165]

مَنْهُوْمَانِ لَا يَشْبَعَانِ : مَنْهُوْمٌ فِيْ عِلْمٍ لَا يَشْبَعُ وَ مَنْهُوْمٌ فِيْ دُنْيَا لَا يَشْبَعُ

Ada dua jenis orang yang tidak akan pernah kenyang. Orang yang terus-menerus mengejar pengetahuan tak akan pernah kenyang. Orang yang terus-menerus mengejar dunia pun tak akan pernah kenyang.

Quraish Shihab mengikuti pandangan Thabâthabâʽî dan Ibn ʻÂsyûr dalam menafsirkan ayat ini.[166]

Secara empiris Thanthawiy al-Jawhariy tidak memberikan penjelasan-penjelasan tambahan dari ilmu saintifik tentang ayat ini, melainkan banyak membahas pembahasan filsafat tentang persoalan jiwa, tubuh, roh, dan moralitas terkait surat Fushshilat secara umum.[167]

Dalam tafsir esoteris Ibn ʻAjîbah mengatakan bahwa yang dimaksud dengan insan pada ayat di atas bisa jadi bersifat umum mencakup seluruh manusia, atau khusus orang kafir saja.[168] Kemudian ia menjelaskan bahwa seharusnya dalam kondisi sulit seorang hamba selalu berdoa dengan lisannya, rida dengan kalbunya, jika doanya dikabulkan ia bersyukur, jika tidak dikabulkan ia tetap menunggu dan bersabar; tidak putus asa dan berpatah arang, karena segala hal tentang pengabulan doa itu adalah kehendak Allah, bukan kehendak hamba.[169]

Ketiga, dalam al-Isrâʽ/17: 82-84 Allah swt berfirman:

وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾ وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ ۖ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا ﴿٨٣﴾ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ﴿٨٤﴾

Dan Kami turunkan dari Al Quran suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan Al Quran itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian (82). Dan apabila Kami berikan kesenangan kepada manusia niscaya berpalinglah dia; dan membelakang dengan sikap yang sombong; dan apabila dia ditimpa kesusahan niscaya dia berputus asa (83). Katakanlah: "Tiap-tiap orang berbuat menurut keadaannya masing-

masing". Maka Tuhanmu lebih mengetahui siapa yang lebih benar jalannya (84).

Terkait ayat kedelapan puluh tiga di atas Thabâthabâ'î mengatakan bahwa ayat tersebut menggambarkan kondisi manusia pada umumnya ketika ia memperoleh berbagai kenikmatan dari Allah—dalam bentuk harta benda, status sosial, keturunan, dan sebagainya—melalui sebab-sebab tertentu, maka ia akan sibuk dengan sebab-sebab itu hingga kalbunya terikat di situ, dan hingga tak tersisa lagi ruang dalam kalbunya untuk mengingat Allah dan bersyukur kepada-Nya.[170]

Makârim Syîrâzî dalam komentarnya terhadap ayat di atas mengatakan bahwa obat bagi penyakit putus asa dan ketertipuan diri adalah dengan menaikan taraf berpikir melalui ilmu pengetahuan dan keimanan, meninggalkan ibadah pada selain Allah, memutus ketergantungan pada *syahwah* dan materi, dan hidup secara zuhud.[171]

Al-Fakhr ar-Râzî memberikan penjelasan serupa dengan penjelasannya terkait ayat sebelumnya.[172]

Quraish Shibab memandang bahwa yang dimaksud manusia dalam ayat ini adalah orang yang sakit pikirannya, dan memiliki tabiat berbangga diri (ketika lapang) dan putus asa (ketika sempit).[173]

Secara riwayat As-Suyûthî tidak menyampaikan satu penjelasan pun terkait ayat ini.[174]

Secara empiris Thanthawiy al-Jawhariy juga tidak memberikan penjelasan ilmu saintifik terkait ayat ini.[175]

Secara esoteris Ibn 'Ajîbah menjelaskan bahwa sudah seharusnya bagi seorang mukmin untuk bisa tetap tunduk mendekat pada Allah ketika ia ditimpa kesulitan, dan bisa banyak bersyukur ketika ia memperoleh kenikmatan baik duniawi ataupun rohani, terutama nikman iman, makrifat, dan pembersihan rohani dari kotoran alam inderawi dan waham, hingga kembali ke asalnya, yaitu sebagai salah satu dari rahasia Allah.[176]

Secara umum bunyi eksplisit ketiga ayat di atas menyatakan bahwa manusia itu akan putus asa ketika ditimpa keburukan atau kehilangan nikmat. Beragam corak tafsir yang dirujuk di atas tampak sepakat bahwa yang dimaksud dengan keburukan dan nikmat tersebut khusus terkait hal-hal duniawi, seperti harta benda, kedudukan, keturunan, pekerjaan, dan seterusnya. Namun demikian, ada perbedaan pandangan terkait keumuman makna manusia yang dimaksud oleh ayat-ayat tersebut. Sebagian tokoh memandangnya khusus bagi orang kafir atau orang yang tidak terdidik oleh ajaran Islam dan ajaran kerohanian. Sebagian lainnya lebih melihatnya

sebagai manusia secara umum. Berdasarkan tafsir pertama bisa dipahami bahwa sifat putus asa dalam menghadapi pergantian suka dan duka duniawi itu disebabkan oleh faktor kognisi dan sosiokultural (pendidikan), sedangkan dengan tafsir kedua bisa dipahami bahwa penyebabnya adalah suatu dimensi dari diri manusia itu sendiri, yaitu tabiat. Berbagai riwayat hadis yang terkait ayat-ayat di atas juga bisa dipahami melalui dua sudut pandang tersebut. Bisa dipandang sebagai khusus bagi orang kafir atau yang tidak terdidik oleh ajaran Islam dan kerohanian, bisa juga dipandang sebagai umum mencakup tabiat setiap manusia.

Kemudian, tafsir-tafsir esoteris menunjukkan dimensi keterhijaban kalbu dan kotor-bersihnya rohani terkait sifat manusia yang digambarkan oleh ayat tersebut, baik dengan asumsi tafsir manusia yang khusus terkait orang kafir atau manusia secara umum. Dengan kata lain, sebenarnya jika manusia mampu membersihkan kalbu dan dimensi rohaninya, ia tidak akan putus asa menghadapi suka-duka duniawi itu.

Sampai di sini kita bisa melihat isyarat tentang kaitan dimensi tabiat, kognisi, sosiokultural, dan rohani tentang sifat putus asa, berdasarkan analisis skriptural terhadap teks al-Qur'an.

Untuk memahami persoalan ini lebih jauh, kita bisa "bercermin" pada studi filsafat, psikologi/psikiatri, dan tasawuf terkait persoalan putus asa atau depresi. Tentu saja hal ini tidak mudah karena banyak sekali aliran dan hasil studi dari tiga disiplin ilmu tersebut. Untuk itu perlu penyempitan dan penyederhanaan. Dalam konteks psikopatologi Qur'ani hal ini bisa dilakukan dengan menjadikan poin-poin pada hasil studi tafsir tentang putus asa sebagai pijakan. Poin-poin penting tersebut di antaranya adalah tentang tabiat, kognisi, dan bersih-kotornya kalbu, khususnya dalam konteks rasa putus asa atau depresi.

Namun sebelum itu, yang penting untuk diperhatikan adalah bahwa idealnya setiap studi multidisipliner itu melibatkan lebih dari satu peneliti, dan masing-masing memiliki latar belakang keahlian berbeda yang mewakili disiplin-disiplin ilmu tertentu. Dengan kata lain, suatu studi tentang depresi yang menggunakan pendekatan empat cermin seharusnya melibatkan peneliti/ahli yang memiliki kompetensi di bidang tafsir, psikologi/psikiatri, filsuf, dan tasawuf/mistisisme. Selain itu, karena—sekali lagi, status ontologis dari ilmu itu ada pada diri subjek yang mengetahui maka proses refleksi dan hasilnya akan berbeda-beda antar satu individu ke individu lainnya, di antaranya mengikuti latar belakang keilmuan masing-masing. Karena penulis secara formal hanya berlatar belakang ilmu fiqh (skriptural), ushul fiqh (skriptural), filsafat Islam (rasional), tasawuf (mistis), dan tafsir

(skriptural), maka di satu sisi contoh studi depresi dalam konteks psikopatologi Qur'ani ini tidak bisa menyajikan narasi yang ideal dalam konteks filsafat di luar tradisi Islam, psikologi, dan psikiatri. Di sisi lain, karena konteks studi ini adalah dalam domain psikopatologi Qur'ani, maka refleksi-refleksi utamanya ada di ranah ilmu tafsir. Karenanya, penulis hanya akan memberikan sketsa umum narasi tentang hubungan tabiat dan kognisi dengan depresi dalam filsafat Barat, psikologi, dan psikiatri. Yang penting, contoh refleksi pada empat cermin dalam studi psikopatologi Qur'ani itu sendiri secara umum bisa tergambarkan.

Tradisi filsafat Barat dengan beragam alirannya menyuguhkan banyak hal untuk dijadikan bahan refleksi terkait masalah tabiat, kognisi, dan rasa depresi. Sebagian peneliti seperti Ratcliffe (2015) dan Popoveniuc (2014) secara spesifik mengkaji masalah depresi secara filosofis, khususnya dari sudut pandang eksistensial-fenomenologis.[177] Dalam konteks yang luas pada dasarnya berbagai pembahasan tentang ontologi, epistemologi, dan aksiologi bisa dijadikan bahan refleksi dalam masalah ini. Tentunya, agar tidak terlalu kompleks, berbagai studi filsafat yang penting dirujuk bisa dimulai dari yang memiliki kedekatan posisi dengan cara pandang integratif. Sebagai contoh, jika kita bicara tentang tabiat, pertanyaan mendasar pertama dalam tradisi filsafat adalah apa sebenarnya tabiat, apakah benar manusia memiliki tabiat, bagaimana cara mengetahuinya, dan apakah tabiat itu baik atau buruk? Tentu saja para filsuf di tradisi Barat tidak menggunakan istilah tabiat. Namun, diskusi mereka tentang sifat dasar manusia (*human nature*) bisa dirujuk dalam pembahasan ini.[178] Ragam pandang para tokoh dalam tema sifat dasar manusia membentang dari yang menolak keberadaannya, menganggapnya terbatas pada sifat biologis, menganggapnya terbatas pada sifat kesadaran subjek, menganggapnya bersifat holistik, menganggap bahwa manusia didominasi sifat buruk, menganggap bahwa manusia didominasi sifat baik, hingga menganggap bahwa tidak ada narasi tunggal tentang sifat dasar manusia.

Pembahasan para psikolog dan psikiater terkait masalah tabiat, kognisi, dan depresi tentu lebih spesifik dan lebih kaya dibanding para filsuf, karena memang pada dasarnya topik ini adalah bagian dari subjek utama yang mereka kaji. Jika kita berangkat dari beragam model seperti yang telah dijelaskan di bab kedua, maka jalan termudah yang bisa diambil adalah dengan langsung merujuk ke studi tentang depresi dalam kaitannya dengan sifat dasar manusia dan kognisi dalam model integratif/biopsikososial.

Di Indonesia, Dadang Hawari, salah satu tokoh utama yang sering menawarkan nilai-nilai Islami dalam psikiatri, memiliki satu tulisan tentang depresi dalam kerangka integratif.[179] Di antara penjelasan penting yang ia ajukan dalam tulisan tersebut adalah sebagai berikut. *Pertama,* situasi psikososial yang biasa menyebabkan depresi mencakup: 1. Tidak diamalkannya kehidupan religius dalam rumah tangga; 2. Sulitnya menjadi orang tua di zaman sekarang; 3. Hubungan interpersonal yang tidak baik; 4. Tekanan dunia kerja; 5. Lingkungan hidup yang buruk; 6. Masalah keuangan; 7. Keterlibatan dalam persoalan hukum; 8. Tidak mampu beradaptasi dengan tahap-tahap perkembangan fisik dan psikis; 9. Penyakit fisik kronis atau cidera parah; 10. Keluarga yang tidak harmonis; 11. Trauma. *Kedua,* secara biofisis, tekanan psikososial tersebut jika berkelanjutan akan menyebabkan kelainan pada organ tubuh, seperti menurunnya imunitas tubuh. *Ketiga,* upaya untuk meningkatkan kekebalan terhadap stres mencakup: 1. Minum dan makan yang halal, baik, dan tidak berlebihan; 2. Tidur yang cukup; 3. Olah raga yang cukup; 4. Tidak merokok; 5. Tidak meminum minuman keras; 6. Jaga berat badan ideal; 7. Menjaga pergaulan; 8. Manajemen waktu; 9. Mengamalkan dan menghayati agama secara baik; 10. Meluangkan waktu untuk rekreasi; 11. Pengaturan keuangan yang baik; 12. Menjaga kasih sayang. *Keempat*, ragam terapi untuk orang yang mengalami depresi mencakup: 1. Terapi psikofarma (obat antidepresi); 2. Terapi somatik; 3. Psikoterapi (suportif, reedukatif, rekonstruktif, kognitif, psikodinamik, perilaku, keluarga); 4. Terapi psikoreligius (doa dan zikir); 5. Terapi psikososial (sesuai dengan tekanan psikososial yang dihadapi). Penjelasan Hawari di atas bisa diposisikan cukup mewakili pandangan para psikiater yang menerima pendekatan ingeratif biopsikososioreligius.[180]

Dalam filsafat Islam memang tampaknya tidak ada diskusi khusus tentang masalah rasa putus asa ataupun depresi. Namun demikian, kita bisa gunakan pembahasan tentang ontologi umum atau filsafat jiwa dalam tradisi Islam sebagai bahan refleksi tentang asas-asas persoalan depresi. Persoalan hubungan antara *mizâj* (kualitas konstruk tubuh) dan jiwa—sebagaimana yang telah diuraikan di bagian sebelumnya, adalah salah satu bahan refleksi tersebut. Inti dari pandangan para filsuf Islam terkait persoalan tersebut adalah bahwa dalam batas tertentu kondisi jiwa itu sangat dipengaruhi *mizâj* tubuh.[181] Ini artinya, berbagai hasil studi dalam biopsikologi tentang kaitan antara otak, hormon, dan kondisi psikis itu bisa dibenarkan secara filosofis. Selain itu, para filsuf Islam tampak sepakat bahwa sejatinya jiwa itu bersifat nonfisik (*mujarrad*), sehingga jika ia mampu bergerak menuju

kesempurnaan sejatinya ia bisa melampaui kondisi *mizâj*.[182] Di sisi lain, kognisi rasional—yang bisa dipadankan dengan istilah daya rasional (*‘aql*) dalam filsafat Islam—secara ontologis hakikatnya merupakan gerak menyempurna jiwa rasional (*nafs nâthiqah*) untuk menjadi atau terhubung secara sempurna dengan akal aktif (*‘aql fa’âl*), yang merupakan sebab perantara terdekat untuk pancaran realitas dari Tuhan ke alam fisik dan jiwa.[183] Jika hal seperti ini mampu diraih, maka manusia akan mampu melihat kebenaran dan realitas apa adanya, sehingga ia tidak akan salah kognisi yang mengakibatkan depresi.

Kemudian, tasawuf sebagai disiplin ilmu yang membahas tentang realitas tauhid, *insân kâmil*, dan perjalanan spiritual menuju penyaksian terhadap Realitas Sejati, tentu pada dasarnya tidak membahas masalah depresi ataupun rasa putus asa. Namun, jika kita berangkat dari deskripsi al-Qur’an sebelumnya tentang *ya’s*, kita akan melihat sejumlah topik yang relevan dalam tasawuf terkait hal tersebut. Sejumlah tafsir esoteris-sufistik—seperti tulisan Ibn ‘Ajîbah dan al-Qusyairî, menekankan dimensi kognitif dan perhatian terkait rasa putus asa. Inti penjelasan mereka adalah bahwa seharusnya manusia itu lebih memperhatikan Sang Pemberi/Pencabut Kenikmatan bukan pergantian nikmat dan derita itu sendiri, ia juga seharusnya paham bahwa pergantian situasi di alam dunia itu tidak mengganggu perjalanan spiritual, dan jangan sampai mengalihkannya dari keterhubungan dan kehadiran Sang Sumber itu.[184] Terkait hal ini, dalam tasawuf praktis kita bisa mendapati penjelasan tentang kesabaran (*shabr*) sebagai salah satu stasiun spiritual (*maqâm*) yang harus dilalui oleh seorang pejalalan (*sâlik*). ‘Abdullâh al-Anshârî (w. 481 M/1089 M) dalam kitab *Manâzil as-Sâ'îrîn* menempatkanya sebagai stasiun ke tiga puluh satu, dari seratus stasiun, dan mengatakan bahwa salah satu tingkatannya adalah kesabaran atas cobaan (*ash-shabr fî al-balâ'*), yang diwujudkan dengan memperhatikan kebaikan balasan/hasil dari bersabar, menunggu jalan keluar dari cobaan, memandang ringan cobaan dibanding luasnya nikmat yang Ia berikan, dan mengingat berbagai nikmat yang telah didapatkan.[185] Penjelasan ini mengisyaratkan sejumlah solusi kognitif untuk bisa bersabar. Sebagaimana yang diisyaratkan oleh ayat sebelumnya, orang yang bersabar dikecualikan dari sifat mudah putus asa.

Dengan refleksi menggunakan sejumlah studi rasional (filsafat), empiris (psikologi dan psikiatri), dan mistis (tasawuf) seperti ini, kita bisa kembali ke pembahasan tafsir dan melakukan refleksi lainnya. Ketika sejumlah penafsir menjelaskan bahwa sifat mudah putus asa

merupakan tabiat manusia secara umum, kita bisa memahami bahwa sebenarnya tabiat ini bisa dikontrol dengan memperbaiki kondisi *mizâj* tubuh hingga lebih kondusif untuk bersabar, memperbaiki lingkungan sosial yang menjadi sebab tekanan, kembali merenung, berzikir, dan berpikir tentang hakikat kehidupan duniawi beserta suka-dukanya, memperkuat perhatian pada Tuhan sebagai sumber pergantian kondisi duniawi ini, juga terus menguatkan dan menyucikan diri hingga meraih kesejatian diri yang tak akan terganggu oleh suka-duka duniawi. Selain itu, refleksi dari tiga cermin ilmu selain tafsir di atas lebih sejalan dengan tafsir yang menyatakan bahwa karakter cepat putus asa memang tabiat manusia secara umum, tidak khusus bagi orang kafir. Tentu saja sifat kafir bisa menjadi salah satu faktor penguat tabiat cepat putus asa tersebut. Namun tetap, pada dasarnya ini lebih berkaitan dengan tabiat di banding kekufuran.

[1] Muḥammad ‘Alî Rezhâʽî Ishfahânî, *Mathiq-e Tafsîr al-Qur'ân,* Vol II, Qum: Jâmi’ah al-Mushthafâ al-‘Âlamiyyah, 1387 HS., hal. 193-207.

[2] Muḥammad ‘Alî Rezhâʽî Ishfahânî, *Mathiq-e Tafsîr al-Qur'ân,* Vol II, ..., hal. 228-231.

[3] Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Jawâhir al-Qur'ân,* Beirut: Dâr Iḥyâʽ al-‘Ulûm, 1990, hal. 44-47.

[4] Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Jawâhir al-Qur'ân,* ..., hal. 44-47.

[5] Jalâluddîn as-Suyûthî, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur'ân,* Vol. V, Madinah: Majma’ al-Malik Fahd, 1426 H, hal. 1906-1931; *al-Iklîl fî Istinbâth at-Tanzîl,* Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1981, hal. 11-20.

[6] Jalâluddîn as-Suyûthî, *al-Iklîl fî Istinbâth at-Tanzîl,* ..., hal. 12.

[7] Muḥammad Ḥusayn adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Kairo: Maktabah Wahbah, t.thn, Vol. II, hal. 356-359.

[8] Muḥammad ‘Alî Rezhâʽî Ishfahânî, *Mathiq-e Tafsîr al-Qur'ân,* Vol II, ..., hal. 214-219.

[9] Muḥammad Ḥusayn adz-Dzahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn,* Vol. II, ..., hal. 349.

[10] Muḥammad Taqî Mishbâḥ Yazdî, *al-Manhaj al-Jadîd fî Ta’lîm al-Falsafah,* Vol. I, Beirut: Dâr at-Ta’âruf li al-Mathbû’ât, 1990, hal. 75-79; al-Âkhund al-Khûrâsânî, *Kifâyah al-Ushûl,* Beirut: Muʽassasah Ahl al-Bayt li Iḥyâʽ at-Turâts, 2008, Cet. III, hal. 7-9; Abû al-Qâsim al-Khûʽî, *Muḥâdharât fî Ushûl al-Fiqh,* Vol. I, Qum: Dâr al-Hâdî li al-Mathbû’ât, 1410 H, cet. III, hal. 16-17; Mario Bunge, *Treatise on Basic Philosophy,* Vol. VI, Dordrecht: Springer, 195-207.

[11] Muḥammad ‘Alî Rezhâʽî Ishfahânî, *Mathiq-e Tafsîr al-Qur'ân,* Vol II, ..., hal. 219-223.

[12] ‘Abdulkarîm Ḥâmidî, *al-Madkhal ilâ Maqâshid al-Qur'ân,* Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 2007, hal. 30-31.

[13] ‘Abdulkarîm Ḥâmidî, *al-Madkhal ilâ Maqâshid al-Qur'ân,* ..., hal. 30-31.

[14] ‘Abdulkarîm Ḥâmidî, *al-Madkhal ilâ Maqâshid al-Qur'ân*; Midḥat Mamdûḥ al-Qashrâwî, *Maqâshid al-Qur'ân al-Kubrâ,* Mashurah: Dâr al-Kalimah, 2010.

[15] Shiddîq Ḥasan Khân al-Qinnawjî, *Fatḥ al-Bayân fî Maqâshid al-Qur'ân,* Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, 1992.

[16] Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *al-Waḥy al-Muḥammadiy,* Beirut: Muʽassasah ‘Izz ad-Dîn, 1406 H, hal. 191-360.

[17] Maḥmûd Syaltût, *Ilâ al-Qur'ân al-Karîm,* Beirut: Dâr asy-Syurûq, 1983, hal. 5-6.

[18] Ibn ‘Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr,* Vol. I, Tunisia: ad-Dâr at-Tûnisiyah, 1984, hal. 38-45.

[19] Ibn ‘Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr,* Vol. I, ..., hal. 38-45.

[20] ‘Abdulkarîm Ḥâmidî, *al-Madkhal ilâ Maqâshid al-Qur'ân*, ..., hal. 134-138.

[21] Midḥat Mamdûḥ al-Qashrâwî, *Maqâshid al-Qur'ân al-Kubrâ*....

[22] https://en.oxforddictionaries.com/definition/ontic. Diakses pada 24 September 2017.

[23] Sâmir ‘Abdurraḥmân Rasywânî, *Manhaj at-Tafsîr al-Maudû‘î li al-Qur’ân al-Karîm: Dirâsah Naqdiyyah*. Halb: Dâr al-Multaqâ, 2009.

[24] James W. Kalat, *Biological Psychology*, Boston: Cengage Learning, 2016, hal. 7.

[25] Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 97.

[26] Philip Goff, *et.al.*, "Panpsychism", dalam Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition)*,), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/panpsychism/>. Diakses pada 24 September 2017.

[27] Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, ..., hal. 95-96.

[28] Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, ..., hal. 97-98.

[29] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi tentang Elemen Psikologi dari Al-Qur’an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hal. 317.

[30] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi tentang Elemen Psikologi dari Al-Qur’an*, ..., hal. 317.

[31] Aḥmad ibn Ibn Fâris, *Mu’jam Maqâyîs al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1979.

[32] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*, Teheran: Markaz Nasyr Âtsâr al-‘Allâmah al-Mushthaawî, 1385 H.S.

[33] Bab III, hal. 102-104.

[34] Al-Fajr/89: 27-28.

[35] Al-Qiyâmah/75: 1-2.

[36] Yûsuf/12: 111.

[37] Thâhâ/20: 96; Yûsuf/12: 18 dan 83.

[38] Qâf/50: 16.

[39] Al-Mâʽidah/3: 30.

[40] Asy-Syams/91: 7-8.

[41] Asy-Syams/91: 7-8.

[42] Asy-Syams/91: 7-8.

[43] Al-Anbiyâʽ/: 102.

[44] Al-Ḥijr/16: 29; Shâd/: 72.

[45] Maryam/19:17; al-Anbiyâʽ/21: 91; at-Taḥrîm/66: 12.

[46] As-Sajdah/32: 9.

[47] Al-Isrâʽ/17: 85.

[48] Asy-Syûrâ/42: 52.

[49] Muḥammad Husayn Thabâthabâʽî, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. XIII, hal. 196-215.

[50] Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, "ar-Risâlah al-Laduniyyah", dalam *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî,* Kairo: al-Maktabah at-Tawfîqiyyah, t.th, hal. 242.

[51] Bab III, hal. 107-108.

[52] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd,* Vol. V, ..., hal. 504.

[53] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd,* Vol. V, ..., hal. 504.

[54] Ibn 'Arabî ('Abdurrazzâq al-Kâsyânî), *Tafsîr Ibn 'Arabî,* Vol. II, ..., hal. 249.

[55] Ibn 'Arabî ('Abdurrazzâq al-Kâsyânî), *Tafsîr Ibn 'Arabî,* Vol. I, ..., hal. 25.

[56] Christopher Boorse, "Concepts of Health and Disease", dalam Fred Gifford (ed.), *Philosophy of Medicine,* Amsterdam: Elsevier, 2011, hal. 20-26.

[57] Ibn Taimiyyah, *Amrâdh al-Qulûb,* Kairo: al-Mathba'ah as-Salafiyyah, 1402 H, hal. 4.

[58] Muḥyiddîn Ibn 'Arabi, *Raḥmah min ar-Raḥmân,* Vol. I, ..., hal. 66; Thabâthabâ'î, *al-Mîzân,* Vol. VI, ..., hal. 386-388; Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd,* Vol. I, ..., hal. 78; Mullâ Shadrâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm,* Vol. I, Qum: Intisyârât Baydâr, 1413 H, hal. 396-398.

[59] Abû Bakr ar-Râzî, *ath-Thibb ar-Rûḥânî,* Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1978; Ibn al-Jawzî, *ath-Thibb ar-Rûḥânî,* Kairo: Maktabah ats-Tsaqâfah ad-Dînîyyah, 1986.

[60] Alexander Moreira-Almeida, dkk., "WPA Position Statement on Spirituality and Religion in Psychiatry", dalam *World Psychiatry,* Vol. 15 No. 1 Tahun 2016, hal. 87-88; Harold G. Koenig (ed.), *Handbook of Religion and Mental Health,* California: Academic Press, 1998; Harorld G. Koenig, *Faith and Mental Health: Religious Resources for Mental Healing,* Philadelphia dan London: Templeton Foundation Press, 2005; Harris L. Friedman dan Glenn Hartelius (ed.), *The Willey-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology,* West Sussex: John Willey & Sons Inc., 2013.

[61] Dinesh Bhugra (ed.), *Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies,* New York: Routledge, 1996, hal. 6.

[62] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân,* Vol. XXVII, ..., hal. 34.

[63] Thabâthabâ'î, *al-Mîzân,* Vol. XIX, ..., hal. 32; Ibn 'Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr,* Vol. XXVII, ..., hal. 107; Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb,* Vol. XXVIII, ..., hal. 246..

[64] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd,* Vol. III, hal. 417; Al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârât,* Vol. II, ..., hal. 475.

[65] 'Abdullâh Jawâdî Âmulî, *Tafsîr-e Insân be Insân,* ..., hal. 149-152 dan 165-166.

[66] As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr,* Vol. III, ..., hal. 45; Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân,* Vol. VIII, ..., hal. 21; al-Bayhaqî, *Syu'ab al-Îmân,* Vol. VII, ..., hal. 352, hadis no. 10552, *Bâb fî az-Zuhd wa Qashr al-'Amal*; al-Ḥâkim an-Naysabûrî, *al-Mustadrak 'alâ ash-Shaḥîḥayn,* Vol. IV, ..., hal. 346, hadis no. 7863, *Kitâb ar-Raqâq.*

[67] Jack Martin, et.al., *The Willey Handbook of Theoretical and Philosophical Psychology*, Oxford: John Wiley & Sons, Ltd., 2015; Duane P. Schlutz dan Sidney Ellen Schlutz, *A History of Modern Psychology*, Belmont: Thomson-Wadsworth, 2008, cet. IX; James E. Maddux dan Barbara A. Winstread, *Psychopathology: Foundations for A Contemporary Understanding*, New York: Routledge, 2016, cet. IV.

[68] Mario Bunge dan Rubén Ardila, *Philosophy of Psychology*, ..., hal. 7-12.

[69] Makârim asy-Syirâzî, *al-Amtsal*, Vol. XII, ..., hal. 12.

[70] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXIV, ..., hal. 542.

[71] Ibn 'Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol. XIX, ..., hal. 221-222.

[72] Ibn Jarîr, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. XIX, ..., hal. 82.

[73] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. IV, ..., hal. 174.

[74] Mullâ Shadrâ, *al-Ḥikmah al-Muta'âliyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Vol. I-III, Beirut: Dâr Iḥyâʽ at-Turâts al-'Arabî, 2002; Muḥammad Ḥusayn Thabâthabâʽî, *Bidâyah al-Ḥikmah*, Qum: Muʽassasah an-Nasyr al-Islâmî, 1428; Muḥammad Taqî Mishbâḥ Yazdî, *al-Manhaj al-Jadîd*.

[75] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur''ân*, Vol. VI, ..., hal. 72-73.

[76] Thabâthabâʽî, *al-Mîzân*, Vol. VII, ..., hal. 362; Makârim asy-Syirâzî, *al-Amtsal*, Vol. IV, ..., hal. 474.

[77] Thabarsî, *Majma' al-Bayân*, Vol. IV, ..., hal. 573; Ibn Jarîr, Jâmi' al-Bayân, Vol. VIII, ..., hal. 33; Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Vol. III, ..., hal. 310.

[78] Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. VIII, ..., hal. 44.

[79] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. II, ..., hal. 176.

[80] Al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârât*, Vol. I, ..., hal. 505.

[81] Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, "ar-Risâlah al-Laduniyyah", dalam *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, Kairo: al-Maktabah at-Tawfîqiyyah, t.th, hal. 242.

[82] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. II, ..., hal. 176; Al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârât*, Vol. I, ..., hal. 505..

[83] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. III, ..., hal. 417; Al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârât*, Vol. II, ..., hal. 475.

[84] Abû Bakr ar-Râzî, *ath-Thibb ar-Rûḥânî*, ..., hal. 32-49; Ibn al-Jawzî, *ath-Thibb ar-Rûḥânî....*

[85] Ibn Sînâ, *al-Mabda' wa al-Ma'âd*, Teheran: Universitas McGill dan Universitas Teheran, 1363 H.S., hal. 91-96.

[86] Ibn Sînâ, *al-Mabda' wa al-Ma'âd*, ..., hal. 91-96.

[87] Mullâ Shadrâ, *al-Ḥikmah al-Muta'âliyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Vol. VIII, ...; Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa menuju Akhirat*, Jakarta: Shadra Press, 2012.

[88] Shâʽinuddîn Ibn Turkah, *at-Tamhîd fî Syarḥ Qawâ'id at-Tawḥîd*, Beirut: Muʽassasah Umm al-Qurâ, 2002, hal. 552-565.

[89] Shâʿinuddîn Ibn Turkah, *at-Tamhîd fî Syarḥ Qawâ'id at-Tawḥîd, ...,* hal. 552-565.

[90] Sa'duddîn at-Taftâzânî, *Matn Tahdzîb al-Manthiq wa al-Kalâm,* Cet. I, Kairo: Mathba'ah as-Sa'âdah, 1912, hal. 14; Najmuddîn al-Qazwînî, *asy-Syamsiyyah fi al-Qawâ'id al-Manthiqiyyah,* diedit oleh Mahdî Fadhullâh, Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-'Arabiy, 1998, hal. 233; al-Ḥasan ibn Yûsuf al-Ḥilliy, *al-Qawâ'id al-Jaliyyah fî Syarḥ ar-Risâlah asy-Syamsiyyah,* Qum: Mu'assasah an-Nasyr al-Islâmiy, 1412 H, 410-415; Mullâ 'Abdullâh al-Yazdî, *al-Ḥâsyiyah 'alâ Tahdzîb al-Manthiq*, Qum: Mu'assasah an-Nasyr al-Islâmiy, t.thn., hal. 114-123; Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Mi'yâr al-'Ilm fî al-Manthiq,* Cet. II., Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013, hal. 239-242.

[91] al-Âkhund al-Khûrâsânî, *Kifâyah al-Ushûl,* Cet. III, Beirut: Muʿassasah Ahl al-Bayt li Iḥyâʿ at-Turâts, 2008, hal. 7-9; Abû al-Qâsim al-Khûʿî, *Muḥâdharât fî Ushûl al-Fiqh,* Vol. I, Cet. III, Qum: Dâr al-Hâdî li al-Mathbû'ât, 1410 H, hal. 16-17.

[92] Muḥammad Taqî Mishbâḥ Yazdî, *al-Manhaj al-Jadîd fî Ta'lîm al-Falsafah,* Vol. I, Beirut: Dâr at-Ta'ârûf li al-Mathbû'ât, 1990, hal. 75-79.

[93] Rudolf Carnap, "Testability and Meaning", dalam *Philosophy of Science,* Vol. 3 No. 4 Tahun 1936, hal. 419-471; A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic,* London: Pelican Book, 1971, hal. 13-29.

[94] Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery,* London: Routledge, 2005, hal. 10-16.

[95] James Ladyman, "Toward A Demarcation of Science from Pseudoscience", dalam Massimo Pigluicci dan Maarten Boudry (ed.), *Philosophy of Pseudoscience,* Chicago: University of Chicago Press, 2013, hal. 50.

[96] Larry Laudan, "The Demise of The Demarcation Problem", dalam R. S. Cohen dan L. Laudan, *Physics, Philosophy, and Psychoanalysis,* Dordrecht: D. Reidel, 1983, hal. 111-128; Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programme,* vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, hal. 8-93.

[97] Sven Ove Hansson, "Defining Pseudoscience and Science", dalam Massimo Pigluicci dan Maarten Boudry (ed.), *Philosophy of Pseudoscience,* ..., hal. 70.

[98] Mario Bunge, *Treatise on Basic Philosophy,* Vol. VI, ..., hal. 195-200.

[99] Mario Bunge (ed.), *Exact Philosophy: Problems, Tools, and Goals,* Dordrecht: D. Reidel, 1973.

[100] Quthbuddîn Syirâzî, *Syarḥ Ḥikmah al-Isyrâq,* Teheran: Muʿasseseh Muthâla'ât Islâmî, 1380 HS., hal. 27-32.

[101] Najmuddîn al-Qazwînî, *asy-Syamsiyyah fi al-Qawâ'id al-Manthiqiyyah, ...,* hal. 233; Sa'duddîn at-Taftâzânî, *Matn Tahdzîb al-Manthiq wa al-Kalâm, ...,* hal. 14.

[102] Mullâ 'Abdullâh al-Yazdî, *al-Ḥâsyiyah 'alâ Tahdzîb al-Manthiq, ...,* hal. 115-117; al-Ḥasan ibn Yûsuf al-Ḥilliy, *al-Qawâ'id al-Jaliyyah fî Syarḥ*

ar-Risâlah asy-Syamsiyyah, ..., hal. 411; Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Mi'yâr al-'Ilm fî al-Manthiq*, ..., hal. 239-242.

[103] Najmuddîn al-Qazwînî, *asy-Syamsiyyah fi al-Qawî'id al-Manthiqiyyah*, hal. 233; Sa'duddîn at-Taftâzânî, *Matn Tahdzîb al-Manthiq wa al-Kalâm*, hal. 14.

[104] Najmuddîn al-Qazwînî, *asy-Syamsiyyah fi al-Qawî'id al-Manthiqiyyah*, hal. 233.

[105] Muḥammad Ridhâ al-Muzhaffar, *al-Manthiq*, Beirut: Dâr at-Ta'âruf li al-Mathbû'ât, 2006, hal. 93-96.

[106] Muḥammad Ridhâ al-Muzhaffar, *al-Manthiq*, hal. 93-96.

[107] al-Ḥasan ibn Yûsuf al-Ḥilliy, *al-Qawâ'id al-Jaliyyah fî Syarḥ ar-Risâlah asy-Syamsiyyah*, ..., hal. 411-413.

[108] al-Ḥasan ibn Yûsuf al-Ḥilliy, *al-Qawâ'id al-Jaliyyah fî Syarḥ ar-Risâlah asy-Syamsiyyah*, ..., hal. 411-413.

[109] al-Ḥasan ibn Yûsuf al-Ḥilliy, *al-Qawâ'id al-Jaliyyah fî Syarḥ ar-Risâlah asy-Syamsiyyah*, ..., hal. 411-413.

[110] Mario Bunge, *Philosophy of Science*, Vol. II, London: Transaction Publisher, 2009, hal. 3-50.

[111] Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon Press, 1968.

[112] Djamaludin Ancok dan Fuat Nashori Suroso, *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, Cet. VIII; Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, Cet. V; Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, Cet. II; Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 2001.

[113] Djamaludin Ancok dan Fuat Nashori Suroso, *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*, ...; Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*,....

[114] Abdul Mujib dan Jusuf Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*....

[115] Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami*, ..., hal. 85-107.

[116] Mullâ Shadrâ, "Ittiḥâd al-'Âqil wa al-Ma'qûl", dalam *Majmû'at ar-Rasâ'il al-Falsafiyyah li Shadr al-Muta'allihîn*, Beirut: Dâr Iḥyâʿ at-Tirâts al-'Arabî, 2001, hal. 127-164.

[117] Abû Nashr al-Fârâbî, *Iḥshâ' al-'Ulûm*, Beirut: Dâr al-Hilâl, 1996.

[118] Mario Bunge, *Evaluating Philosophies*, Dordrecht: Springer, 2012, hal. 167-171.

[119] World Health Organization dan World Bank, "Investing in Treatment for Depression and Anxiety Leads to Fourfold Return", dalam http://www.who.int/mediacentre/news/releases/2016/depression-anxiety-treatment/en/. Diakses pada 22 Desember 2016.

[120] Kementrian Kesehatan Republik Indonesia, *Riset Kesehatan Dasar 2013*, Jakarta: Litbang Kemenkes RI, 2013, hal. 11.

[121] Rusdi Maslim, *Buku Saku Diagnosis Gangguan Jiwa: Ringkasan dari PPDGJ-III dan DSM-5,* Jakarta: Fakultas Kedokteran Universitas Atmajaya, 2013, hal. 60-67.

[122] Rusdi Maslim, *Buku Saku Diagnosis Gangguan Jiwa: Ringkasan dari PPDGJ-III dan DSM-5,* ..., hal. 60-67.

[123] Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, "ar-Risâlah al-Laduniyyah", dalam *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî,* Kairo: al-Maktabah at-Tawfîqiyyah, t.th, hal. 242.

[124] Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science,* London: I.B. Tauris, 2011; Mehdi Golshani, *Issues in Islam and Science,* Teheran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2004.

[125] Seyyed Hossein Nasr, *Shadr al-Dîn Shîrâzî and His Transcendent Theosophy: Background, Life, and Works,* Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1979, hal. 93.

[126] Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Shadrâ,* Albany: SUNNY Press, 1975, hal. 13.

[127] Ali Akbar Rashad, "Neo-Sadrian Philosophical Discourse", dalam Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRIn), *Mulla Sadra and Transcendent Philosophy,* Tehran: SIPRIn Publication, 1999, vol. I, hal. 73-88. Berikutnya akan disebut: Rashad, "Neo-Sadrian Philosophical Discourse".

[128] Rashad, "Neo-Sadrian Philosophical Discourse", ..., hal. 84.

[129] Tharrâd Ḥammâdah, *Mabâhits fî al-Falsafah al-Islâmiyyah al-Mu'âshirah,* Beirut: Dar al-Muhajjah al-Baidla', 2003, hal. 251-257.

[130] Tharrâd Ḥammâdah, *Mabâhits fî al-Falsafah al-Islâmiyyah al-Mu'âshirah,* ..., hal. 252-254.

[131] Muḥammad Husayn Thabâthabâʽî, *Bidâyah Ḥikmah,* ..., hal. 5-7.

[132] Thabâthabâʽî, *al-Mîzân,* Vol. I, ..., hal. 7-17.

[133] Ḥasan Zâdeh Âmulî, *Ittiḥâd 'Âqil be Ma'qûl,* Qum: Muʽasseseh Bustân-e Kitâb, 1386 H.S..

[134] Mario Bunge, *Treatise on Basic Philosophy,* Vol. VI, ..., hal. 195-200.

[135] Michael S. Gazzaniga, *Tales from Both Sides of The Brain,* New York: Harper Collins, 2015; Steven Laureys dan Giulio Tononi (ed.), *The Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology,* London: Elsevier, 2009.

[136] Richard Dawkins, *The God Delusion,* London: Bantam Press, 2006.

[137] Mullâ Shadrâ, *al-Ḥikmah al-Muta'âliyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* Vol. VIII-IX....

[138] Mullâ Shadrâ, *al-Ḥikmah al-Muta'âliyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah,* Vol. VIII-IX....

[139] Rusdi Maslim, *Buku Saku Diagnosis Gangguan Jiwa: Ringkasan dari PPDGJ-III dan DSM-5,* ..., hal. 60-67.

[140] Rusdi Maslim, *Buku Saku Diagnosis Gangguan Jiwa: Ringkasan dari PPDGJ-III dan DSM-5,* ..., hal. 60-67.

[141] Ḥasan al-Mushthafawî, *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân,* Vol. XIV, ..., hal. 8.

[142] Muḥammad Zakiy Muḥammad Khidhr, "Mu'jam Kalimât al-Qurʿân al-Karîm", dalam <http://www.al-mishkat.com/words/>. Diakses pada 6 Oktober 2017.

[143] Ibn Jarîr, Jâmi' al-Bayân, Vol. XII, ..., hal. 7; as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr,* Vol. III, ..., hal. 322.

[144] Thanthawiy al-Jawhariy, *Jawâhir al-Qur'ân*, Vol. VI, ..., hal. 131-132.

[145] Thabâthabâʿî, *al-Mîzân*, Vol. I, ..., hal. 157.

[146] Thabâthabâʿî, *al-Mîzân*, Vol. I, ..., hal. 157.

[147] Thabâthabâʿî, *al-Mîzân*, Vol. I, ..., hal. 157.

[148] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XVII, ..., hal. 322.

[149] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XVII, ..., hal. 322.

[150] Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî,* Vol. XII, ..., hal. 8-9.

[151] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. VI, Jakarta: Lantera Hati, 2005, hal. 201.

[152] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. II, ..., hal. 515.

[153] Abû al-Qâsim al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârât*, Vol. II, ..., hal. 126.

[154] Abû al-Qâsim al-Qusyairî, *Lathâ'if al-Isyârât*, Vol. II, ..., hal. 126.

[155] As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. V, ..., hal. 367.

[156] Thabâthabâʿî, *al-Mîzân*, Vol. XVIII, ..., hal. 5.

[157] Thabâthabâʿî, *al-Mîzân*, Vol. XVIII, ..., hal. 5.

[158] Makârim Syirâzî, *al-Amtsal*, Vol. XV, ..., hal. 437.

[159] Makârim Syirâzî, *al-Amtsal*, Vol. XV, ..., hal. 437.

[160] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXVII, ..., hal. 572.

[161] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXVII, ..., hal. 573.

[162] Ibn 'Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol. XXV, ..., hal. 85.

[163] Al-Bukhârî, *Shaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. V, hal. 2364, hadis no. 6072, *Kitâb ar-Raqâq*; Muslim, *Shaḥîḥ Muslim*, Vol. III, hal. 99, hadis no. 40, *Bâb Law Anna li Ibn Âdam Wâdiyayn*; Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imâm Aḥmad ibn Hanbal*, Vol. III, hal. 176, hadis no. 12826, *Musnad Anas ibn Mâlik*.

[164] Ibn 'Âsyûr, *at-Taḥrîr wa at-Tanwîr*, Vol. XXV, ..., hal. 85.

[165] Aḥmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. XXV, ..., hal. 8. Adz-Dzahabi menyetujui bahwa hadis di atas memenuhi syarat Bukhârî dan Muslim. Lihat: al-Ḥâkim an-Naysabûrî, *al-Mustadrak 'alâ ash-Shaḥîḥayn*, Vol. I, hal. 169, hadis no. 312, *Kitâb al-'Ilm*.

[166] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. XII, ..., hal. 435-436.

[167] Thanthawiy al-Jawhariy, *Jawâhir al-Qur'ân,* Vol. XIX, ..., hal. 165-212.

[168] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd,* Vol. V, ..., hal. 189.

[169] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd,* Vol. V, ..., hal. 189.

[170] Thabâthabâʿî, *al-Mîzân*, Vol. XIII, ..., hal. 186.

---

[171] Makârim Syirâzî, *al-Amtsal*, Vol. IX, ..., hal. 106.

[172] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, Vol. XXI, ..., hal. 391.

[173] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. VII, ..., hal. 531.

[174] As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, Vol. IV, ..., hal. 199.

[175] Thanthawiy al-Jawhariy, *Jawâhir al-Qur'ân*, Vol. IX, ..., hal. 78-84.

[176] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. III, ..., hal. 230.

[177] Matthew Ratcliffe, *Experiences of Depression: A Study in Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press, 2015; Bogdan Popoveniuc, "The Philosophy of Depression", dalam *Outlook on Communication*, Vol. IV No. 1 Thn. 2014.

[178] Janet Radcliffe Richards, *Human Nature after Darwin: A Philosophical Introduction*, London: Routledge, 2000; Jurgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Cambridge: Polity Press, 2003; P.M.S. Hacker, *Human Nature: The Categorical Framework*, Oxford: Blackwell, 2007; Mary C. Clark, *In Search of Human Nature*, London: Routledge, 2002; Tamar Sharon, *Human Nature in An Age of Biotechnology*, Dordrecht: Springer, 2014; Jesse J. Prinz, *Beyond Human Nature: How Culture and Experience Shape The Human Mind*, New York: Norton, 2012; Armin Grunwald, *et.al.*, *On Human Nature: Anthropological. Biological, and Philosophical Foundations*, Berlin: Springer-Verlag, 2002.

[179] Dadang Hawari, *Manajemen Stres, Cemas, dan Depresi*, Jakarta: Fakultas Kedokteran Universitas Indonesia, 2016.

[180] Bandingkan dengan: Siegfried Kasper, *et.al.* (ed.), *Handbook of Depression and Anxiety*, New York: Marcel Dekker, 2003; Aaron T. Beck dan Brad A. Alford (ed.), *Depression: Causes and Treatment*, Philadephia: University of Pennsylvania Press, 2009; James M. Greenblatt dan Kelly Brogan (ed.), *Integrative Therapies for Depression*, New York: CRC Press, 2016.

[181] Ḥasan Zâdeh Âmulî, *'Uyûn Masâ'il an-Nafs wa Syarḥuh*, Teheran: Intisyârât Amîr Kabîr, 1385 HS., hal. 285-295.

[182] Ḥasan Zâdeh Âmulî, *'Uyûn Masâ'il an-Nafs wa Syarḥuh*, ..., hal. 395-403.

[183] Ḥasan Zâdeh Âmulî, *'Uyûn Masâ'il an-Nafs wa Syarḥuh*, ..., hal. 411-429.

[184] Ibn 'Ajîbah, *al-Baḥr al-Madîd*, Vol. III, ..., hal. 230; Vol. V, ..., hal. 189; Vol. II, ..., hal. 515; Abû al-Qâsim al-Qusyairî, Lathâʿif al-Isyârât, Vol. II, ..., hal. 126.

[185] 'Abdullâh al-Anshârî, *Manâzil as-Sâ'irîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988, hal. 50; 'Abdurrazzâq al-Kâsyânî, *Syarḥ Manâzil as-Sâ'irîn*, Kairo: Dâr al-Ḥawrâʿ, t.thn., hal. 200-201.

BAB VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Dalam menjawab permasalahan bagaimana formulasi fondasi psikopatologi Islam berdasarkan konsep Al-Qur'an tentang gangguan jiwa dan faktor penyebabnya, penelitian ini sampai pada kesimpulan sebagai berikut.

Kesimpulan inti: 1.) Fondasi psikopatologi Islam seharusnya diformulasikan dalam bentuk integratif yang mencakup dimensi bio-psiko-sosio-spiritual dari diri manusia. 2.) Fondasi psikopatologi Islam yang integratif seperti ini menuntut studi yang bercorak multidisipliner. 3.) Fondasi psikopatologi Islam bisa diformulasikan dalam sejumlah definisi, postulat, dan teorema yang merujuk pada subjek utama, problematika dasar, tujuan utama, prinsip metodis, prinsip pengembangan, dan kualifikasi peneliti/ahli dalam disiplin ilmu ini.

Dasar utama dari kesimpulan ini ada dua. *Pertama*, studi tafsir *mawdhû'î* terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang menggunakan istilah *insân, baysar, nâs, nafs, qalb, rûh, shadr, fu'âd, lubb, syahawât, hawâ, fithrah*, dan berbagai derivasinya; juga ayat-ayat terkait emosi dasar, persepsi inderawi dan kognisi rasional. Studi tersebut mengisyaratkan bahwa manusia memiliki dimensi biofisis, psikis, sosial, dan spiritual (rohani). *Kedua*, studi tafsir *mawdhû'î* terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang menggunakan istilah *maradh, tazyîn, taswîl, zaygh, thughyân, khatm, akinnah, qufl, thab', rayn, qaswah, dhîq, zhalmah*, beserta berbagai derivasinya. Studi tersebut mengisyaratkan bahwa: 1.) Setiap dimensi diri manusia—baik biofisis, psikis, sosioal, ataupun spiritual—bisa menyimpang dari hal yang seharusnya. Penyimpangan ini bisa disebut gangguan jiwa. 2.) Penyimpangan pada dimensi spiritual manusia mempengaruhi dan dipengaruhi oleh penyimpangan pada dimensi diri manusia yang lainnya.

Fondasi psikopatologi Islam yang diformulasikan dalam penelitian ini sejalan dengan pandangan para tokoh berikut. *Pertama*, pandangan arus utama dalam filsafat Islam—yaitu aliran peripatetik dan *ḥikmah muta'âliyah*, tasawuf teoretis aliran Ibn 'Arabî, tasawuf

praktis secara umum, dan kedokteran ruhani secara umum. *Kedua*, pandangan Bastaman (2011), Abdul Mujib (2001), Baharuddin (2007), Darwis Hude (2006), Ancok (2011), Nashori (2010), dan Nejâtî (2001) dalam psikologi Islam. *Ketiga*, dalam filsafat ilmu kesimpulan tulisan ini merupakan kombinasi moderat antara pandangan arus utama dalam logika klasik, Lakatos (1989), Bunge (2009), Habermas (1968), dan *ḥikmah muta'âliyah*. *Keempat*, dalam psikologi dan psikiatri formulasi ini sejalan dengan model integratif, seperti yang dibela oleh Hawari (1997), Barlow (2015), Durand (2015), Greenblatt (2016), Brogan (2016), Huguelet (2009), Koenig (2009), Bhugra (1996), Boehnlein (2000), dan Verhagen (2010).

Di sisi lain, temuan penelitian ini tidak sejalan dengan berbagai aliran filsafat, psikologi, dan psikiatri yang tidak bersifat integratif atau menolak pentingnya dimensi rohani/spiritual, seperti dalam biopsikologi (Kalat), behaviorisme (Watson), panpsikisme (Freud, Lieberman), konstruktivisme sosial (Foucault, Canguilhem, Szasz), dan materialisme (Bunge).

Kemudian, hasil penelitian ini sampai pada sejumlah temuan berikut. *Pertama*, sejumlah postulat, definisi, dan teorema terkait asumsi dasar tentang diri manusia, konsep gangguan jiwa, dan faktor-faktor penyebabnya. *Kedua*, formulasi struktur dasar disiplin ilmu psikopatologi Islam dalam enam elemen disiplin ilmu, yaitu: subjek utama, problematika dasar, tujuan utama, prinsip metodis, prinsip pengembangan, dan kualifikasi peneliti/ahli. *Ketiga*, teori *pendekatan empat cermin* sebagai kerangka untuk studi psikopatologi Islam yang bercorak integratif dan multidisipliner, beserta formulasinya dalam sejumlah postulat, definisi, dan teorema.

Teori *pendekatan empat cermin* mengasumsikan pengetahuan sebagai realitas yang berada pada diri subjek yang mengetahui, dan hakikat proses mengetahui adalah gerak menyempurna diri subjek menuju ke- dan menyiapkan diri untuk menerima pancaran ilmu dari sumbernya, yaitu Allah melalui alam rohani. Teori ini juga mengasumsikan bahwa jalan meraih pengetahuan ada dua, yaitu: 1. penyucian diri; dan 2. melakukan refleksi terhadap berbagai media yang mengungkapkan berbagai ilmu pada diri individu. Untuk psikopatologi Islam, teori ini menekankan refleksi terhadap ilmu-ilmu filosofis, empiris, skriptural, dan mistis. Dengan *pendekatan empat cermin* masalah gangguan jiwa manusia akan bisa dipahami secara integratif yang menyatukan rasionalitas (*burhân*), skripturalitas (*bayân*), pengalaman mistis (*'irfân*), dan penelitian empiris (*tajribah*).

B. Rekomendasi

Berdasarkan berbagai keterbatasan dan hasil penelitian ini, penulis merekomendasikan sejumlah hal berikut.

Pertama, dalam konteks tafsir, penelitian ini terbatas pada konsep dasar tentang struktur diri manusia, gangguan jiwa, dan faktor penyebabnya. Konsep turunan atau cabang dari tiga hal tersebut masih perlu diteliti lebih jauh. Contohnya bentuk-bentuk afeksi, konasi, kognisi, perilaku biofisis, dan relasi-relasi sosialnya.

Kedua, secara umum psikologi Islam dan psikopatologi Islam merupakan disiplin ilmu yang masih jauh dari mapan. Efektivitas dan efisiensi fondasi psikopatologi Islam yang penulis ajukan dalam penelitian ini bisa diuji dengan melakukan studi-studi terkait kasus-kasus spesifik tentang gangguan jiwa, seperti depresi, kecemasan, skizofrenia, dan seterusnya.

Ketiga, corak multidisipliner dari studi psikopatologi Islam yang penulis ajukan merupakan tahap awal dari studi yang lebih lanjutan, yaitu interdisipliner dan transdisipliner. Solusi komprehensif untuk problem gangguan jiwa membutuhkan studi transdisipliner, sehingga para peneliti yang tertarik untuk mengembangkan psikopatologi Islam sudah seharusnya mengarah ke sana.

Daftar Pustaka

Abd al-Qadir, Eltigani, “The Concept of Reform in the Quran”, dalam: Issa J Boulatta, *Coming to the Terms with The Qur’an*. Edt. Khaleel Mohammed & Andrew Rippin. North Haledon, New Jersey: Islamic Publication International, 2008.

Abduh, Muḥammad dan Rasyîd Ridhâ. *Tafsîr al-Manâr*. Kairo: Dâr al-Manâr, 1948, cet. II.

Abdulbâqiy, Muḥammad Fu’âd. *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur’ân*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1364 H.

Abduljabbâr. *al-Mughnî fî Abwâb at-Tawḥîd wa al-‘Adl*. Vol.XII. Beirut: Dâr Iḥyâʻ at-Turâts al-‘Arabî, 2002.

Abu Ḥayyân. *al-Baḥr al-Muḥith*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.

Abû Sulaymân, ‘Abdulḥamîd (ed.). *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*.Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1989.

Alawiy, ‘Âdil. *Ḥaqîqah al-Qalb fî al-Qur'ân al-Karîm*. Beirut: Muʻassasah Umm al-Qurâ, 2003.

Alexander Moreira-Almeida, dkk.. “WPA Position Statement on Spirituality and Religion in Psychiatry”, dalam *World Psychiatry*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2016.

Alûsî, Sayyid Maḥmûd. *Rûḥ al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm wa as-Sab’ al-Ma’ânî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H.

Al-Walid, Kholid. *Perjalanan Jiwa menuju Akhirat*. Jakarta: Shadra Press, 2012.

American Psychiatric Association. *DSM-IV*. Washington DC: American Psychiatric Association, 1994.

Âmulî, ‘Abdullâh Jawâdî. *Fithrat dar Qor’ân*. Qom: Isra’, 1379 HS.

-------. *Manzilat-e ‘Aql dar Handese-ye Ma’refat-e Dînî*. Qum: Isrâ’, 1389 H.S.

-------. *Shûrat va Sîrat-e Insân dar Qorân*. Qom: Isra’, 1381 HS.

-------. *Tafsîr-e Insân be Insân*. Qom: Isra’, 1389 HS.

Âmulî, Ḥasan Zâdeh. *‘Uyûn Masâ'il an-Nafs wa Syarḥuh*. Teheran:

Intisyârât Amîr Kabîr, 1385 HS.

-------. *Ittiḥâd 'Âqil be Ma'qûl*. Qum: Muʿasseseh Bustân-e Kitâb, 1386 H.S..

-------. *Qur'ân va 'Irfân va Burhân az ham Jadâ'î Nadârand*. Teheran: Mo'asseseh Muthâla'âtî va Taḥqîqât-e Farhanggî, 1379 HS.

Amuli, Haydar. *Tafsîr al-Muẖîth al-A'zham fî Ta'wîl Kitâbillâh al-Muẖkam*. Qom: al-Ma'had ats-Tsaqafi Nur 'ala Nur, t.th.

Ancok, Djamaludin dan Fuat Nashori Suroso. *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Anshârî, 'Abdullâh. *Manâzil as-Sâ'rîn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.

Aqqad, 'Abbas Mahmud. *al-Insân fî Al-Qur'ân*. Kairo: Dar al-Islam, t.th.

Asmar, Sihâm Muḥammad Aḥmad. "Alfâzh al-'Aql wa al-Jawâriḥ fî al-Qurʿân al-Karîm: Dirâsah Iḥshâʿiyyah Dalâlah". *Tesis*. Nablus: Jâmi'ah an-Najâḥ, 2007.

Asy'ariy, Abû al-Ḥasan. *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn*. Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1990.

Attas, S. M. Naquib. "Islam and The Philosophy of Science", dalam S. M. Naquib al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2001.

Ayer, A. J.. *Language, Truth, and Logic*. London: Pelican Book, 1971.

Badri, Malik. *Azamah 'Ulamâ al-Nafs al-Muslimîn*. Ammah: Dibono, 2010.

Baharuddin. *Paradigma Psikologi Islami: Studi tentang Elemen Psikologi dari Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Bantani, Nawawi. *Marâḥ al-Labîd*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.

Baqliy, Ruzbihân. *'Arâ'is al-Bayân fî Haqâ'iq al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008.

Barbour, Ian. *Religion and Science*. San Francisco: HarperOne, 1997.

Barlow, David H. dan V. Mark Durand. *Abnormal Psychology: An Integrative Approach*. Stamford: Cengage Learning, 2015, Cet. VII.

Bastaman, Hanna Djumhana. *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Bathia, M.S. *Dictionary of Psychology and Allied Sciences*. New Delhi: New Age, 2009.

Bayhaqî, Abû Bakr. *Syu'ab al-Îmân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1410 H.

Beck, Aaron T. dan Brad A. Alford (ed.). *Depression: Causes and Treatment*. Philadephia: University of Pennsylvania Press, 2009.

Bermudez, Jose Luis. *Philosophy of Psychology: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, 2005.

Bhugra, Dinesh (ed.), *Psychiatry and Religion: Context, Consensus, and Controversies*. New York: Routledge, 1996.

Bint Syâthi', 'Âʿisyah. *Al-Qur'ân wa Qadhâyâ al-Insân*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.

-------. *at-Tafsîr al-Bayânî*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1968.

-------. *I'jâz al-Bayân li al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1990.

Boehnlein, James (ed.). *Psychiatry and Religion: The Convergence of Mind and Spirit*. Washington: American Psychiatric Press, 2000.

Bonjour, Lawrence. *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2010.

Boorse, Christopher. "Concepts of Health and Disease", dalam Fred Gifford (ed.), *Philosophy of Medicine*. Amsterdam: Elsevier, 2011.

Bukhârî, Muḥammad ibn Ismâ'îl. *al-Jâmi' al-Shaḥîḥ*. Kairo: al-Mathba'ah as-Salafiyyah, 1400 H.

Bunge, Mario (ed.). *Exact Philosophy: Problems, Tools, and Goals*. Dordrecht: D. Reidel, 1973.

Bunge, Mario. *Emergence and Convergence: Qualitative Novelty and The Unity of Knowledge*. Toronto:University of Toronto Press, 2014.

-------. *Evaluating Philosophies*. Dordrecht: Springer, 2012.

-------. *Matter and Mind, A Philosophical Inquiry*. Dordrecht: Springer, 2010.

-------. *Medical Philosophy: Conceptual Issues in Medicine*. New Jersey: World Scientific, 2013.

-------. *Philosophical Dictionary*. New York: Prometheus Book, 2003.

-------. *Philosophy of Science*. New Brunswick-London: Transactions

Publishers, 2009

-------. *Social Science under Debate: A Philosophical Perspective*. Toronto: University of Toronto Press, 1999.

-------. *Treatise on Basic Philosophy*. Vol. VI. Dordrecht: D. Reidel, 1983.

Canguilhem, Georges. *The Normal and The Pathological*. New York: Zone Books, 1998, Cet. IV.

Carnap, Rudolf. "Testability and Meaning", dalam *Philosophy of Science*, Vol. 3 No. 4 Tahun 1936, hal. 419-471.

Chalmers, David J.. *Philosophy of Mind: Classical and Comtemporary Readings*. New York: Oxford University Press, 2002.

Chaplin, J.P. *Kamus Lengkap Psikologi*, diterjemahkan oleh Kartini Kartono dari judul *Dictionary of Psychology*. Jakarta: Rajawali Pers, 2014.

Claassen, Alfred. *An Inquiry into The Philosophical Foundations of The Human Sciences*. New York: Peter Lang Publishing, Inc., 2007.

Clark, Mary C.. *In Search of Human Nature*. London: Routledge, 2002.

Clarke, Victoria, *et.al.*. *Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Queer Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Crane, Tim dan Sarah Patterson (ed.). *History of The Mind-Body Problem*. London: Routledge, 2000.

Daniels, Michael. "Traditional Roots, History, and Evolution of The Transpersonal Perspective", dalam Harris L. Friedman dan Glenn Hartelius (ed.), *The Willey-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*. West Sussex: John Willey & Sons Inc., 2013.

Dârimî, 'Abdullâh ibn 'Abdirraḥmân. *al-Musnad al-Jâmi'*. Beirut: Dâr al-Basyâ'ir al-Islâmiyyah, 2013.

Davidson, Donald. "Mental Events", dalam Lawrence Foster dan J.W. Swanson (ed.), *Experience and Theory*. Cambridge: University of Massachusetts Press, 1970.

Dawânî, Jalâluddîn. *Syawâkil al-Ḥûr fî Syarḥ Hayâkil an-Nûr*. London: Alwarrak Publishing, 2010.

Dawkins, Richard. *The God Delusion*. London: Bantam Press, 2006.

Dzahabi, Muhammad Husein. *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1413 H/1992.

Dzahabî, Muḥammad ibn Aḥmad. *ath-Thibb an-Nabawiy*. Beirut: Dâr Iḥyâʽ al-ʻUlûm, 1990.

-------. *Kitâb al-Kabâʽir*. Beirut: Dâr an-Nudwah al-Jadîdah, t.thn.

Esfehânî, Muḥammad ʻAli Rezâʽî. *Manthiq-e Tafsîr-e Qor'ân*. Qum: Jâmi'ah al-Mostafâ al-ʻÂlamiyyah, 1429 H.

Fârâbî, Abû Nashr. *Iḥshâʽ al-ʻUlûm*. Beirut: Dâr al-Hilâl, 1996.

-------. *Taḥshîl as-Sa'âdah*. Beirut: Maktabah al-Hilâl, 1995.

Farmâwî, ʻAbd al-Ḥayy. *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mauḍûʻî: Dirâsah Manhajiyah Mauḍûʻiyyah.* Mesir: Maktabah al-Jumhûriyyah, t.th.

Fayyâdhî, Ghulâm Ridhâ. *ʻIlm an-Nafs Falsafî*. Qum: Muʽasseseh Âmûzesyî wa Pazûhesyî Imâm Khomeinî, 1389 H.S.

Feigl, Herbert. "The Mental and The Physical", dalam Herbert Feigl, *et.al*. (ed.), *Minnesota Studies in The Philosophy of Science (II): Concepts, Theories, and The Mind-Body Problem*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958.

Foucault, Michel. *The Birth of Clinic: An Archeology of Medical Perception*. London: Routledge, 2003.

Freedheim, Donald (ed.). *History of Psychology*. New Jersey: Willey, 2003.

Freud, Sigmund. *Psychopathology of Everyday Life*. London: T. Fisher Unwin, Ltd., 1922. Cet. IX.

Friedman, Harris L. dan Glenn Hartelius (ed.). *The Willey-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*. West Sussex: John Willey & Sons Inc., 2013.

Friedman, Harris L.. "Transpersonal Self-Expansiveness as a Scientific Construct", dalam Harris L. Friedman dan Glenn Hartelius (ed.), *The Willey-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*. West Sussex: John Willey & Sons Inc., 2013.

Fulford, K. W. M.. "'What is (Mental) Disease?': An Oppen Letter to Christopher Boorse", dalam *Journal of Medical Ethics*, Vol. 27 No. 2 Tahun 2001, hal. 80-85.

Gazzaniga, Michael S.. *Tales from Both Sides of The Brain*. New York: Harper Collins, 2015.

Ghazâlî, Abû Ḥâmid. "ar-Risâlah al-Laduniyyah", dalam *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî.* Kairo: al-Maktabah at-Tawfîqiyyah, t.thn.

-------. "Misykât al-Anwâr", dalam *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-*

Ghazâlî. Kairo: al-Maktabah at-Tawfîqiyyah, t.th.

-------. *Iḥyâ' 'Ulûm ad-Dîn*. Beirut: Dâr Ibn Hazm, t.th.

-------. *Ma'ârij al-Quds fi Madârij Ma'rifat an-Nafs*. Beirut: Dâr al-Âfâq al-Jadîdah, 1975.

-------. *Mi'yâr al-'Ilm fî al-Manthiq*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013, Cet. II.

-------. *Tafsîr al-Imâm al-Ghazâlî*. Kairo: Dar as-Salam, 2010.

Ghîlî, 'Abdulmajîd ibn Muḥammad. *an-Nafs wa ar-Rûḥ fî al-Qur'ân al-Karîm*. t.tp: Mawqi' Roḥâ al-Ḥarf, 2015.

Gifford, Fred (ed.). *Philosophy of Medicine*. Amsterdam: Elsevier, 2011.

Goff, Philip, *et.al.*. "Panpsychism", dalam Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition),*), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/panpsychism/>. Diakses pada 24 September 2017.

Golshani, Mehdi. *Issues in Islam and Science*. Teheran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2004.

Graham, George, dkk. (ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford: OUP, 2013.

Graham, George. *The Disordered Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Mental Illness*. New York: Routledge, 2010

Graham, Graham dan Lynn Stephens. *Philosophical Psychopathology*. Massachussetts: MIT Press, 1994.

Greenblatt, James M. dan Kelly Brogan (ed.). *Integrative Therapies for Depression*. New York: CRC Press, 2016.

Greenwood, John. *A Conceptual History of Psychology*. New York: McGraw Hill, 2009.

Grof, Stanislav dan Christina Grof. *Holotropic Breathwork: A New Approach to Self-Exploration and Therapy*. New York: State University of New York Press, 2010.

Gross, Richard. *Psychology: The Science of Mind and Behaviour*. Oxon: Hodder Education, 2014.

Grunwald, Armin, *et.al. On Human Nature: Anthropological. Biological, and Philosophical Foundations*. Berlin: Springer-Verlag, 2002.

Guessoum, Nidhal. *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim*

Tradition and Modern Science. London: I.B. Tauris, 2011.

Habermas, Jurgen. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press, 1968.

-------. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press, 2003.

Hacker, P.M.S.. *Human Nature: The Categorical Framework*. Oxford: Blackwell, 2007.

Hadorn, Getrude Hirch, dkk. (ed.). *Handbook of Transdisciplinary Research*. Dordrecht: Springer, 2008.

Ḥâkim, Muḥammad ibn ‘Abdillâh. *al-Mustadrak ‘alâ ash-Shaḥîḥayn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.

Ḥâmidî, ‘Abdulkarîm. *al-Madkhal ilâ Maqâshid al-Qur'ân*. Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 2007.

Hamka. *Tafsir al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional, 2003.

Ḥammâdah, Tharrâd. *Mabâhits fî al-Falsafah al-Islâmiyyah al-Mu’âshirah.* Beirut: Dar al-Muhajjah al-Baidla’, 2003.

Hansson, Sven Ove, “Defining Pseudoscience and Science”, dalam Massimo Pigluicci dan Maarten Boudry (ed.), *Philosophy of Pseudoscience*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

Hawari, Dadang. *Al-Qur’an: Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1997, Cet. V.

-------. *Manajemen Stres, Cemas, dan Depresi*. Jakarta: FK-UI, 2016, cet. II.

-------. *Pendekatan Holistik pada Gangguan Jiwa Skizofrenia*. Jakarta: FK-UI, 2009, cet. V.

Hemmings, Gwynneth dan W.A Hemmings (ed.), *The Biological Basis of Schizophrenia*. Lancaster: MTP Press Limited, 1978.

Ḥillî, Jamâluddîn. *Kasyf al-Murâd*. Beirut: Muʿassasah al-A’lamiy li al-Mathbû’ât, t.thn.

Ḥilliy, al-Ḥasan ibn Yûsuf. *al-Qawâ’id al-Jaliyyah fî Syarḥ ar-Risâlah asy-Syamsiyyah*. Qum: Mu’assasah an-Nasyr al-Islâmiy, 1412 H.

Hofmann, Bjørn. “The Concept of Disease: Vague, Complex, or Just Undefinable?”, dalam *Medicine, Health Care, and Philosophy,* Vol. 13 No. 1 Tahun 2010, hal. 3-10.

https://en.oxforddictionaries.com/definition/ontic. Diakses pada 24 September 2017.

Hude, M. Darwis. *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Qur’an*. Jakarta: Erlangga, 2006.

Huguelet, Philippe dan Harold G. Koenig. "Introduction: Key Concepts", dalam Philippe Huguelet dan Harold G. Koenig (ed.), *Religion and Spirituality in Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Humaidi. *Paradigma Sains Integratif Alfarabi: Pendasaran Filosofis bagi Relasi Sains, Filsafat, dan Agama*. Jakarta: Sadra Press, 2015.

Ibn 'Ajîbah. *al-Baḥr al-Madîd*. Kairo: Ḥasan 'Abbâs Zakiy, 1999.

-------. *Îqâzh al-Himam fî Syarḥ al-Ḥikam*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.

Ibn 'Arabi, Muhyiddin. *Raḥmah min ar-Raḥmân*. Damaskus: Mathba'ah Nadhr, 1989.

-------. *Raḥmah min ar-Raḥmân*. Damaskus: Mathba'ah an-Nashr, 1410 H.

-------. *Tafsîr Ibn 'Arabî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011.

-------. *Tafsîr Ibn 'Arabî*. Beirut: Dâr Iḥyâ' at-Turâts al-'Arabî, 1422 H.

Ibn 'Âsyûr. *at-Taḥrir wa at-Tanwîr*. Tunis: ad-Dâr at-Tûnisiyyah li an-Nasyr, 1984.

Ibn Abî al-'Izz. *Syarḥ ath-Thaḥâwiyyah*. Beirut: Muʽassasah ar-Risâlah, 1990.

Ibn al-Asy'ats, Abû Dâwud Sulaymân. *Sunan Abî Dâwud*. Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1997.

Ibn al-Jawzî. *ath-Thibb ar-Rûḥânî*. Kairo: Maktabah ats-Tsaqâfah ad-Dînîyyah, 1986.

-------. *Dzamm al-Hawâ*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy, 1998.

-------. *Shayd al-Khâthir*. Riyadh: Dâr Ibn Khuzaymah, 1997.

Ibn al-Qayyim. *adh-Dhaw' al-Munîr 'alâ at-Tafsîr*. Riyadh: Maktabah Dâr as-Salâm, t.th.

-------. *ath-Thibb an-Nabawiy*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.thn.

-------. *Ighâtsah al-Lahafân*. Mekkah: Dâr Âlam al-Fawâʽid, 1432 H.

-------. *Kitâb ar-Rûḥ*. Mekkah: Dâr Âlam al-Fawâʽid, 1432 H.

Ibn al-Qutaybah, 'Abullâh ibn Muslim. *Gharîb al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Hilâl, t.th.

Ibn Anas, Mâlik. *al-Muwaththaʼ*. Beirut: Dâr Iḥyâ' at-Turâts al-'Arabiy, 1985.

Ibn Fâris, Aḥmad. *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1979.

Ibn Hanbal, Aḥmad. *al-Musnad*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1995.

Ibn Ḥibbân, Abû Ḥâtim. *Shaḥîḥ Ibn Ḥibbân*. Vol. I. Beirut: Muʿassasah ar-Risâlah, t.thn.

Ibn Katsîr, Isma'îl ibn 'Umar. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H.

Ibn Katsîr, Isma'îl ibn 'Umar. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*. Kairo: al-Faruq al-Haditsah, 2000.

Ibn Manzhûr. *Lisân al-'Arab*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.thn.

Ibn Miskawayh. *Tahdzîb al-Akhlâq*. Beirut: Mansyûrât al-Jamal, 2011.

Ibn Rusyd. *Fashl al-Maqâl*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1997.

Ibn Sînâ. *'Uyûn al-Ḥikmah*. Diedit oleh 'Abdurraḥmân Badawî. Beirut: Dâr al-Qalam, 1980.

-------. *al-Mabdaʾ wa al-Ma'âd*. Teheran: Universitas McGill dan Universitas Teheran, 1363 H.S.

-------. *an-Nafs min Kitâb asy-Syifâʾ*. Diedit oleh Ḥasan Zâdeh Âmulî. Qum: Maktab al-I'lâm al-Islâmî, 1417 H.

-------. *asy-Syifâ': al-Burhân*. Kairo: al-Mathba'ah al-Amîriyyah, 1956.

Ibn Taimiyyah, Ahmad. *Amrâdh al-Qulûb*. Kairo: al-Mathba'ah as-Salafiyyah, 1402 H, cet. III.

-------. *Muwâfaqat Shaḥîḥ al-Manqûl li Sharîḥ al-Ma'qûl*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985.

Ibn Turkah, Shâʿinuddîn. *at-Tamhîd fî Syarḥ Qawâ'id at-Tawḥîd*. Diedit oleh Ḥasan Ramadhânî. Beirut: Muʿassasah Umm al-Qurâ, 2003.

Ibn Yazîd, Ibn Mâjah Muḥammad. *Sunan Ibn Mâjah*. Riyadh: Maktabah al-Ma'ârif, t.th.

Ibrâhîm, Rahîfah Mûsâ Qadûrah. "Sa'âdah al-Insân fî al-Qurʿân al-Karîm: Dirâsah Mawdhû'iyyah". *Tesis*. Ghaza: Universitas Islam Ghaza, 2009.

Ignaz Goldziher, Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik Hingga Modern, edisi terjemahan oleh: M 'Alaika Salamullah. Yogyakarta: el-Saq Press, 2003), cet.I. 3.

Îjî, 'Adhuddîn. *al-Mawâqif fî 'Ilm al-Kalâm*. Beirut: 'Âlam al-Kutub, t.thn.

Ikatan Dokter Indonesia. "Hari Kesehatan Jiwa Sedunia: Penyebab Munculnya Gangguan Jiwa", dalam http://www.idionline.org/berita/hari-kesehatan-jiwa-sedunia-p

enyebab-munculnya-gangguan-kesehatan-jiwa/. Diakses pada 22 Desember 2016.

Iqbal, Muzaffar. *The Making of Islamic Science*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2009.

Isfahânî, Abû Nu'aym. *Mawsû'ah ath-Thibb an-Nabawiy*. Beirut: Dâr Ibn Ḥazm, 2006.

Isfahânî, ar-Râghib. *Mufradât Alfâzh Al-Qur'ân*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 2009, cet. IV.

Jâbir, Jâbir 'Abdulḥamid dan 'Alâ'uddin Kaffâfā. *Mu'jam 'Ilm an-Nafs wa ath-Thibb an-Nafsî*. Kairo: Dâr an-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1993.

Jâbirî, Moḥammed 'Âbid. *Naqd al-'Aql al-'Arabî*, j.2. Beirut: Markaz Dirâsah al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2009.

Jawâdî Âmuli, 'Abdullah. *'Ayn an-Nadhdhâkh: Taḥrîr-e Tamhîd al-Qawâ'id*, Vol. III. Qom: Isra, 1387 HS.

Jawharî, Ismâ'îl ibn Ḥammâd. *ash-Shiḥâḥ*. Beirut: Dâr al'Ilm li al-Malâyîn, 1984.

Jawhariy, Thanthâwiy. *Jawâhir al-Qur'ân*. Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabiy, 1350 H, cet. II.

Jaylânî, 'Abdulqâdir. *al-Fatḥ ar-Rabbânî wa al-Faydh ar-Raḥmânî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1998.

-------. *Tafsîr al-Jaylânî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2014, cet. II.

-------. *Tafsîr al-Jaylânî*. Istanbul: Markaz al-Jaylani li al-Buhuts al-'Ilmiyyah, 2009.

Jîlî, 'Abdulkarîm. *al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.

Kalat, James W.. *Biological Psychology*. Boston: Cengage Learning, 2016.

Kalin, Ibrahim. "Three Views of Science in The Islamic World", dalam Ted Peters, *et.al.* (ed.), *God, Life, and The Comos*. Farnham: Ashgate, 2002.

Kallâbâdzî, Abû Bakr. *at-Ta'arruf li Mazhab Ahl at-Tashawwuf*. Kairo: Maktabah ats-Tsaqâfah ad-Dîniyyah, 2004.

Kartanegara, Mulyadhi. *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Jakarta: Arasy-Mizan, 2005.

Kasper, Siegfried, *et.al.* (ed.). *Handbook of Depression and Anxiety*. New York: Marcel Dekker, 2003.

Kâsyânî, 'Abdurrazzâq. *Syarḥ Manâzil as-Sâ'rîn*. Kairo: Dâr al-

Hawrâʿ, t.thn.

Kâsyânî, al-Faydh. *al-Ashfâ fî Tafsîr al-Qur'ân*. Qum: Mansyûrât Maktab al-I'lam al-Islâmî, 1418 H.

-------. *al-Muhlikât al-Kubrâ*. Beirut: Dâr al-Maḥajjah al-Baydhâʿ, 2005.

-------. *al-Wâfî*. Isfahan: Maktabah Imâm Amîr al-Mu'minîn, 1412 H.

-------. *Tafsîr ash-Shâfî*. Teheran: Maktabah ash-Shadr, 1379 H.S.

Kellert, Stephen, et. al. Scientific Pluralism. London: University of Minessota Press, 2006.

Kementrian Kesehatan Republik Indonesia. *Riset Kesehatan Dasar 2013*. Jakarta: Litbang Kemenkes RI, 2013.

Kendell, R. E.. "The Concept of Disease and Its Implications for Psychiatry", dalam *The British Journal of Psychiatry,* Vol. 127 No. 4 Tahun 1975, hal. 305-315.

Kendell, Robert E.. "The Classification of Depressions: A Review of Contemporary Confusion", dalam *British Journal of Psychiatry,* Vol. 129 No. 1 Tahun 1976, hal. 15-28.

Khasrûpanâh, 'Abdulhusein dan Ḥasan Panâhî Âzâd. *Nizhâm-e Ma'refatsyenâsî-ye Shadrâ'î*. Teheran: Sâzmân-e Intisyârât-e Pazûhesygâh-e Farhang wa Andîsye-ye Islâmî, 1388 HS.

Khidhr, Muḥammad Zaky Muḥammad. "Mu'jam Kalimât al-Qur'ân al-Karîm", dalam http://www.al-mishkat.com/words/.

Khomeini, Ruhullah. *Tafsîr Shûrah al-Ḥamd*. Beirut, Dar al-Wala, 2010.

Khûʿî, Abû al-Qâsim. *Muḥâdharât fî Ushûl al-Fiqh*. Vol. I. Qum: Dâr al-Hâdî li al-Mathbû'ât, 1410 H, Cet. III.

Khûrâsânî, al-Âkhund. *Kifâyah al-Ushûl*. Beirut: Muʿassasah Ahl al-Bayt li Iḥyâʿ at-Turâts, 2008, Cet. III.

Kindî, Abû Isḥâq. "Risâlah fî Ḥudûd al-Asyyâʿ", dalam Muḥammad 'Abdulhâdî (ed.), *Rasâʾil al-Kindiy al-Falsafiyyah*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.thn.

Koenig, Harold G. (ed.). *Faith and Mental Health: Religious Resources for Mental Healing*. Philadelphia dan London: Templeton Foundation Press, 2005.

-------. *Handbook of Religion and Mental Health*. California: Academic Press, 1998.

Kring, Ann M, dkk.. *Abnormal Psychology*. New Jersey: Willey & Sons, Inc., 2012.

Kubrâ, Najmuddîn. *at-Ta'wîlât an-Najmiyyah*. Beirut: Dâr al-Kutub

al-‘Ilmiyyah, 2009.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

Kuipers, Theo (ed.). *General Philosophy of Science: Focal Issues*. Amsterdam: Elsevier, 2007.

Kukla, André. *Social Constructivism and The Philosophy of Science*. London: Routledge, 2000.

Kulaynî, Muḥammad ibn Ya’qûb. *al-Kâfî*. Beirut: Mansyûrât al-Fajr, 2007.

Kulstad, Mark dan Laurence Carlin. "Leibniz's Philosophy of Mind", dalam Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2013 Edition)*, dalam URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/leibniz-mind/> , diakses pada 13 Mei 2017.

Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1999.

Ladyman, James. “Toward A Demarcation of Science from Pseudoscience”, dalam Massimo Pigluicci dan Maarten Boudry (ed.), *Philosophy of Pseudoscience*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

Lakatos, Imre. *The Methodology of Scientific Research Programme*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Laudan, Larry. “The Demise of The Demarcation Problem”, dalam R. S. Cohen dan L. Laudan, *Physics, Philosophy, and Psychoanalysis*. Dordrecht: D. Reidel, 1983.

Laureys, Steven dan Giulio Tononi (ed.). *The Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology*. London: Elsevier, 2009.

Lowe, E.J.. *An Introduction to The Philosophy of Mind*. Cambridge: CUP, 2004.

Lukhamî, Sadîduddîn. *Syarḥ Manâzil as-Sâ'rîn*. Kairo: al-Ma’had al-‘Ilmiy al-Faransawiy, 1954.

Ma’rifat, Muḥammad Hâdî. *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn fî Tsawbihâ al-Qasyîb*. Masyhad: Jami’ah Ridhawiyyah li al-‘Ulum al-Islamiyyah, 1425 H.

-------. *at-Tafsîr al-Atsariy al-Jâmi’*. Qum: Mu’assasah at-Tamhîd, 2008.

-------. *At-Tamhîd fî ’Ulûm al-Qur’ân*. Beirut: Dâr at-Ta’âruf lil Mathbû’ât, 2011.

MacDonald, Douglas A., *et.al.*, “Meditation: Empirical Research and

Future Directions", dalam Harris L. Friedman dan Glenn Hartelius (ed.), *The Willey-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*. West Sussex: John Willey & Sons Inc., 2013.

Maddux, James E. dan Barbara A. Winstread. *Psychopathology: Foundations for A Contemporary Understanding*. New York: Routledge, 2016, Cet. IV.

Maḥmûd, Nâhidah Muḥammad dan 'Abdulḥusayn 'Abdullâh. "A'dhâʽ al-Ḥawâss al-Insâniyyah wa Dalâlatuhâ fî al-Qurʽân al-Karîm", dalam *Majallah Kulliyyah at-Tarbiyah li al-Banât,* Vol. 21 No. 1 Thn. 2010.

Mahner, Martin. "Demarcating Science from Non-Science", dalam Theo A. F. Kuipers (ed.), *Handbook of The Philosophy of Science: General Philosophy of Science*. Amsterdam: Elsevier, 2007.

Maibudi, Abu al-Fadhl. *Kasyf al-Asrâr wa 'Uddah al-Abrâr* (*Tafsîr Khâjeh 'Abdullâh al-Anshârî)*. Teheran: Intesyarat Amir Kabir, 1371 HS.

Majlisî, Muḥammad Bâqir. *Biḥâr al-Anwâr*. Beirut: Dâr Iḥyâ' at-Turâts al-'Arabiy, 1983.

Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mishriyyah. *Mu'jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: al-Idârah al-'Âmah li al-Mu'jamât wa Iḥyâʽ at-Turâts, 1989.

Mangindaan, Lukas. "Kesehatan Jiwa dan Psikiatri", dalam Sylvia D. Elvira dan Gitayanti Hadisukanto, *Buku Ajar Psikiatri*. Jakarta: FK Universitas Indonesia, 2013.

Mani' Abd al-Halim, Metodologi Tafsir, Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir, edisi terjemahan oleh: Syahdia Noer. Jakarta: Raja grafindo, 2003.

Mantzavinos, C. (ed.). *Philosophy of The Social Sciences: Philosophical Theory and Scientific Practice*. Cambridge: CUP, 2009.

Marâghî, Muḥammad Mushthafâ. *Tafsîr al-Marâghî.* Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabiy, 1946.

Martin, Jack, *et.al.*. *The Willey Handbook of Theoretical and Philosophical Psychology*. Oxford: John Wiley & Sons, Ltd., 2015.

Maslim, Rusdi. *Buku Saku Diagnosis Gangguan Jiwa: Rujukan Ringkas dari PPDGJ III dan DSM 5*. Jakarta: Fakultas Kedokteran Universitas Atmajaya, 2013.

Maslin, Keith T.. *An Introduction to The Philosophy of Mind*. Cambridge: Polity Press, 2001.

Matsumoto, David (ed.). *The Cambridge Dictionary of Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Moseley, Daniel dan Gary Gala (ed.). *Philosophy and Psychiatry: Problems, Intersections, and New Perspectives*. New York: Routledge, 2016.

Mujib, Abdul dan Jusuf Mudzakir. *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2001.

Mujib, Abdul. *Kepribadian dalam Psikologi Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2006.

Mullâ Shadrâ. *al-Hikmah al-Muta'âliyah fî al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, j. viii. Beirut: Dar Iḥyâʿ at-Turâts al-'Arabiy, 2002.

Mushthafawî, Ḥasan. *at-Taḥqîq fî Kalimât al-Qur'ân*. Teheran: Markaz Nasyr Âtsâr al-'Allâmah al-Mushthaawî, 1385 H.S.

Muslim, Musthafâ. *Mabâḥits fî at-Tafsîr al-Mauḍûʿî*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 2000.

Muzhaffar, Muḥammad Ridha. *al-Manṭiq*. Beirut: Dâr at-Ta'âruf li al-Mathbû'ât, 2006.

Nasâ'î, Aḥmad ibn Syu'ayb. *Sunan an-Nasâ'î*. Riyadh: Maktabah al-Ma'ârif, t.th.

Nashori, Fuad. *Agenda Psikologi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and The Sacred*. New York: SUNY, 1989.

-------. *Shadr al-Dîn Shîrâzî and His Transcendent Theosophy: Background, Life, and Works*. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1979.

Nawawiy, Abû Zakâriyâ. *al-Minhâj Syarḥ Shaḥîḥ Muslim ibn al-Ḥajjâj*. Vol. III. Beirut: Dâr Iḥyâʿ at-Turâts al-'Arabiy, 1392 H.

-------. *Riyâdh ash-Shâliḥîn*. Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1992.

Naysabûrî, al-Ḥâkim. *Al-Mustadrak 'alâ ash-Shaḥîḥayn*. Kairo: Dar al-Haramain, 1997/

Naysabûrî, Muslim ibn al-Ḥajjâj. *Shaḥîḥ Muslim*. Riyadh: Dâr ath-Thayyibah, 2006.

Nazhmiy, Râniyâ Muḥammad 'Azîz. "an-Nafs wa Ḥaqîqatuhâ fî al-Qurʿân al-Karîm", dalam *Majallah 'Ilmiyyah Muḥakkamah*, 2006.

Nejâti, Muḥammad ‘Utsmân dan ‘Abdulhalîm Maḥmûd (ed.). *‘Ilm an-Nafs fî at-Turâts al-Islâmî*. Kairo: IIIT, 1996.

Nejâtî, Muḥammad ‘Utsmân. *ad-Dirâsât an-Nafsâniyyah ‘inda al-‘Ulamâʾ al-Muslimîn*. Kairo: Dâr asy-Syurûq, 1993.

-------. *al-Ḥadîts an-Nabawiy wa ‘Ilm an-Nafs*. Kairo: Dâr asy-Syurûq, 2005.

-------. *Al-Qur’ân wa ‘Ilm an-Nafs*. Kairo: Dâr asy-Syurûq, 2001.

Notosoedirdjo, Moeljono dan Latipun. *Kesehatan Mental: Konsep dan Penerapan*. Malang: UMM Press, 2011. Cet. VI.

Oulis, Panagiotis. “Ontological Assumptions of Psychiatric Taxonomy: Main Rival Positions and Their Critical Assessment, dalam *Psychopathology,* Vol. 41 No. 3 Tahun 2008, hal. 135-140.

Owen, G.. “Scientific Psychiatry?”, dalam *British Journal of Psychiatry,* Vol. 183 No. 6 Tahun 2003.

Parsâniyâ, Ḥamîd. *Ravesysyenâsi-ye Intiqâdî Ḥikmat-e Shadrâʾî*. Qum: Kitâb-e Fardâ, 1340 HS.

Place, U. T.. “Is Consciousness A Brain Process?”, dalam *British Journal of Psychology,* Vol. 47 No. 1 Tahun 1956, hal. 44-50.

Pletnikov, Mikhail V. dan John L. Waddington (ed.). *Modeling The Psychopathological Dimensions of Schizophrenia*. Amsterdam: Elsevier, 2016.

Pombo, Olga, dkk. (ed.). *Special Sciences and The Unity of Science*. Dordrecht: Springer, 2012.

Popoveniuc, Bogdan. “The Philosophy of Depression”, dalam *Outlook on Communication,* Vol. IV No. 1 Thn. 2014.

Popper, Karl R.. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge, 2005.

Prinz, Jesse J.. *Beyond Human Nature: How Culture and Experience Shape The Human Mind*. New York: Norton, 2012.

Qashrâwî, Midḥat Mamdûḥ. *Maqâshid al-Qurʾân al-Kubrâ*. Mashurah: Dâr al-Kalimah, 2010.

Qaysharî, Dâwud. “Muqaddimah”, dalam Dâwud al-Qaysharî, *Syarḥ Fushush al-Ḥikam*. Vol. I. Diedit oleh Ḥasan Zâdeh Âmulî. Qum: Muʿasseseh Bustân Kitâb, 1424 H.

Qazwînî, Najmuddîn. *asy-Syamsiyyah fi al-Qawâ’id al-Manthiqiyyah,* diedit oleh Mahdî Fadhullâh. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-‘Arabiy, 1998.

Qinnawjî, Shiddîq Ḥasan Khân. *Fatḥ al-Bayân fî Maqâshid al-Qur'ân*. Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1992.

Qunawi, Shadruddin. *I'jâz al-Bayân fi Tafsîr Umm al- Qur'ân*. Qom: Mo'asseseh Buston-e Ketob, 1423 H.

Qurthubî, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur'ân*. Teheran: Mansyûrât Nâshir Khasru, 1406 H.

Qusyairî, 'Abdulkarîm. *ar-Risâlah al-Qusyairiyyah*. Kairo: Dar Jawami' al-Kalim, t.th.

-------. *Lathâ'if al-Isyârât*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.

Rahayu, Iin Tri. *Psikoterapi: Perspektif Islam dan Psikologi Kontemporer*. Malang: UIN Malang Press, 2009.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Quran.* Chicago: Biblitheca Islamica,1988.

-------. *The Philosophy of Mullâ Shadrâ*. Albany: SUNNY Press, 1975.

Rashad, Ali Akbar. "Neo-Sadrian Philosophical Discourse", dalam Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRIn), *Mulla Sadra and Transcendent Philosophy*. Vol. I. Tehran: SIPRIn Publication, 1999.

Rasywânî, Sâmir 'Abdurraḥmân. *Manhaj at-Tafsîr al-Mauḍû'î li al-Qur'ân al-Karîm: Dirâsah Naqdiyyah.* Halb: Dâr al-Multaqâ, 2009.

Ratcliffe, Matthew. *Experiences of Depression: A Study in Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Râzî, Abû Bakr. *ath-Thibb ar-Rûḥânî*. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1978.

Râzî, al-Fakhr. *Asâs at-Taqdîs*. Kairo: Maktabah al-Kulliyyât al-Azhariyyah, 1986.

-------. *Mafâtîh al-Ghayb*. Beirut: Dâr Iḥyâ' at-Turâts al-'Arabî, 1420 H.

-------. *Mathâlib al-'Âliyah*. Vol. VII. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy, 1987.

Read, John, *et.al.*. *Models of Madness: Psychological, Social, and Biological Approaches to Psychosis*. London: Routledge, 2013. Cet. II.

Reznek, Lawrie. *The Philosophical Defence of Psychiatry*. London: Routledge, 1991.

Richards, Janet Radcliffe. *Human Nature after Darwin: A Philosophical Introduction*. London: Routledge, 2000.

Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and Human Sciences,* (edited and translited by Jhon B. Thompson). Cambirdge: The University Press, 1982.

Ridhâ, Muḥammad Rasyîd. *al-Waḥy al-Muḥammadiy*. Beirut: Muʽassasah ʻIzz ad-Dîn, 1406 H.

Robinson, Daniel. *An Intellectual History of Psychology*. London: University of Winconsin Press, 1995.

Rosenberg, Alexander. *Philosophy of Social Science*. Philadephia: Westview Press, 2008.

Rudnick, Abraham (ed.). *Recovery of People with Mental Illness: Philosophical and Related Perspectives*. Oxford: OUP, 2012.

Ryle, John A.. "The Meaning of Normal", dalam *The Lancet*, Vol. 249 No. 6436 Tahun 1947, hal. 1-5.

Sa'îd, ʻAbdussattâr Fatḥullâh. *al-Madkhal ilâ at-Tafsîr al-Mawdhû'î*. Kairo: Dâr at-Tawzî' wa an-Nasyr al-Islâmiyyah, 1991, cet. II.

Sabt, Khâlid ibn ʻUtsmân. *Qawâ'id at-Tafsîr: Jam'an wa Dirâsah*. Riyadh: Dâr Ibn Qayyim, 2013.

Sabzawarî, Mullâ Hâdî. *al-La'âlî al-Muntazhimah*. Qum: Nashr-e Nâb, 1329 H.S.

Salmân, Thalâl Khalîfah. "al-Ghadhab wa al-Ghayzh wa as-Sakhath fî al-Qurʽân al-Karîm", dalam *Majallah al-Ustâdz*, Vol. 216 No. 1 Thn. 2016.

Sarwono, Sarlito W.. *Pengantar Psikologi Umum*. Jakarta: Rajawali Pers, 2016, cet. IV.

Scadding, J. G.. "Health and Disease: What Can Medicine Do for Philosophy?", dalam *Journal of Medical Ethics*, Vol. 14 No. 3 Tahun 1988, hal. 118-124.

Schlutz, Duane P. dan Sidney Ellen Schlutz. *A History of Modern Psychology*. Belmont: Thomson-Wadsworth, 2008, Cet. IX.

Semiun, Yustinus. *Kesehatan Mental*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.

Shadrâ, Mullâ. "Ittiḥâd al-ʻÂqil wa al-Ma'qûl", dalam *Majmû'at ar-Rasâ'il al-Falsafiyyah li Shadr al-Muta'allihîn*. Beirut: Dâr Iḥyâʽ at-Tirâts al-ʻArabî, 2001.

-------. *al-Ḥikmah al-Muta'âliyah fî al-Asfâr al-ʻAqliyyah al-Arba'ah*. Diedit oleh Ḥasan Zâdeh Âmulî. Vol. I. Teheran: Wizârât Farhang wa Irsyâdât Islâmî, 1374 H.S.

-------. *al-Ḥikmah al-Muta'âliyah fî al-Asfâr al-ʻAqliyyah al-Arba'ah,* diedit oleh Muḥammad Ridhâ Muzhaffar. Beirut: Dâr Iḥyâʽ

at-Turâts al-‘Arabiy, 2002.

-------. *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*. Qum: Mansyûrât Baydâr, 1408 H.

Shaleh, Abdul Rahman. *Psikologi: Suatu Pengantar dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Prenamedia Group, 2015.

Sharon, Tamar. *Human Nature in An Age of Biotechnology*. Dordrecht: Springer, 2014.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah*. Jakarta: Lantera Hati, 2005.

Shihab, M. Qurasih. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur’an.* Tangerang Selatan: Lantera Hati, 2013.

Shorrock, Andrew. *The Transpersonal in Psychology, Psychoteraphy, and Counselling*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

Shrout, Patrick, dkk. (ed.). *Causality and Psychopathology: Finding the Determinants of Disorders and Their Cures*. Oxford: OUP, 2011.

Simon, Jeremy S.. “Medical Ontology”, dalam Fred Gifford (ed.), *Philosophy of Medicine*. Amsterdam: Elsevier, 2011.

Sirâjuddân ath-Thûsî, *al-Luma’ fî at-Tashawwuf*. Baghdad: Maktabah al-Matsnawiy, 1960.

Skinner, B. F.. *About Behaviorism*. New York: Vintage Book, 1976.

Smart, J.J.C.. “Sensations and Brain Processes”, dalam *Philosophical Review*, Vol. 68 No. 2 Tahun 1959, hal. 141-156.

Stoyanov, Drozdstoj, *et.al*. “In Quest for Scientific Psychiatry: Toward Bridging The Explanatory Gap”, dalam *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, Vol. 20 No. 3 Tahun 2013, hal. 261-273.

Sukanto dan Dardiri Hasyim. *Nafsiologi: Refleksi Analisis tentang Diri dan Tingkah Laku Manusia*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.

Suyûthî, ‘Abdurraḥmân. *ad-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma’tsûr*. Qum: Maktabah Ayatullah al-Mar’asyi an-Najafî, 1400 H.

-------. *Ad-Durr al-Mantsûr*. Kairo: Markaz Hijr, 2003.

-------. *Al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. Madinah: Majma’ Malik Fahd, 1426 H.

-------. *al-Iklîl fî Istinbâth at-Tanzîl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1981.

Syâib, Âyât Jihâd ‘Awdah. “al-Faraḥ fî al-Qur‘ân al-Karîm: Dirâsah Mawdhû’iyyah”. *Tesis*. Nablus: Jâmi’ah an-Najâḥ, 2015.

Syaltût, Maḥmûd. *Ilâ al-Qur'ân al-Karîm*. Beirut: Dâr asy-Syurûq,

1983.

Syarîf, ‘Abdullâh Hâsyim al-Ḥusaynî. “al-Khasyyah fî al-Qurʿân al-Karîm”. *Tesis*. Mekah: Jâmi’ah Umm al-Qurâ, 1427 H.

Syarîf, ‘Adnân. *Min ‘Ilm an-Nafs al-Qur’ânî*. Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyîn, 1987.

Syarrâfî, Îmân ‘Awwâd. “al-Maḥabbah wa al-Karâhiyyah fî Dhawʿ al-Qurʿân al-Karîm: Dirâsah Mawdhû’iyyah”. *Tesis*. Ghaza: Jâmi’ah Islâmiyyah Ghazzah, 2014.

Syawkânî, Muḥammad ibn ‘Ali. *Fatḥ al-Qadîr*. Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1414 H.

Syinqithiy, Muḥammad al-Amîn. *Adhwâ' al-Bayân fî Îdhâḥ al-Qur'ân bi al-Qur'ân*. Mekah: Dar ‘Alam al-Fawa’id, 1426 H.

Syirâzî, Nâshir Makârim. *al-Amtsal fî Tafsîr Kitâbillah al-Munazzal*. Qum: Manyurat Madrasah Imam ‘Ali, 1421 H.

Szasz, Thomas S.. *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*. New York: Perennial Library, 1974.

-------. *Antipsychiatry: Quackery Squared*. New York: Syracuse Universit Press, 2009.

Taftâzânî, Sa’duddîn. *Matn Tahdzîb al-Manthiq wa al-Kalâm*. Kairo: Mathba’ah as-Sa’âdah, 1912, Cet. I.

-------. *Syarḥ al-Maqâshid*. Vol.III. Beirut: ‘Âlam al-Kutub, 1996.

Taufiq, Muhammad Izzuddin. *Panduan Lengkap dan Praktis Psikologi Islam*. Jakarta: Gema Insani, 2006.

Thabarî, Muḥammad ibn Jarîr. *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîl Ây al-Qur’ân*. Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 1412 H.

Thabarsî, al-Fadhl ibn al-Ḥasan. *Majma’ al-Bayân fî Tafsîr al-Qur’ân*. Teheran: Mansyûrât Nâshir Khasru, 1413 H.

Thabâthabâ’î, Muḥammad Ḥusein. *al-Mîzân fi Tafsîr al-Qur’ân*. Berut: Mu’assasah al-A’lami, 2002.

-------. *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur’ân*. Qum: Mu’assasah an-Naysr al-Islâmî, 1417 H.

-------. *Bidâyah al-Ḥikmah*. Qum: Muʿassasah an-Nasyr al-Islâmî, 1428.

Thaghard, Paul (ed.). *Philosophy of Psychology and Cognitive Science*. Amsterdam: Elsevier, 2007.

Thûsî, Nâshiruddîn. *Tajrîd al-I’tiqâd*. Alexandria: Dâr al-Ma’rifah al-Jâmi’iyyah, 1996.

Thûsî, Sirâjuddîn. *al-Luma’ fî at-Tashawwuf*. Baghdad: Maktabah al-

Matsnawî, 1960.

Tilmisânî, ʻAfîfuddîn. *Syarḥ Manâzil as-Sâʾrîn*. Tunis: Dâr at-Turkî li an-Nasyr, 1989.

Tirmidzî, al-Ḥakîm. *Bayân al-Farq bayna ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fu'âd wa al-Lubb*. Kairo: Markaz al-Kitâb li an-Nasyr, t.th.

-------. *Ghawr al-Umûr*. Kairo: Maktabah ats-Tsaqâfah ad-Dîniyyah, 2002.

Tirmidziy, Muḥammad ibn ʻÎsâ. *Sunan at-Tirmidziy*. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmiy, 1996.

Tsai, Jeanne L., *et.al.* "Culture, Etnicity, and Psychopathology", dalam Henry E. Adams dan Patricia B. Sutker (ed.). *Comprehensive Handbook of Psychopathology*. New York: Kluwer, 2002, Cet. III.

Umar, Aḥmad Mukhtâr. *al-Mu'jam al-Mawsû'î li Alfâzh al-Qurʾân wa Qirâʾâtih*. Riyadh: Muʻassasah at-Turâts, 2002.

Utaybî, Walîd ibn Ḥizâm ibn Kadîmîs. "at-Ta'ajjub fî al-Qurʻân al-Karîm: Dirâsah Tafsîriyyah Mawdhû'iyyah". *Tesis*. Riyadh: Jâmi'ah al-Imâm Muḥammad ibn Su'ûd al-Islâmiyyah, 1433 H.

VandenBos, Gary R. (ed.). *APA Dictionary of Psychology*. Washington D.C.: American Psychological Association, 2015. Cet. II.

Verhagen, Peter, dkk.. *Religion and Psychiatry: beyond Boundaries*. Oxford: John Willey & Sons, Ltd., 2010.

Walgito, Bimo. *Pengantar Psikologi Umum*. Yogyakarta: Andi, 2010.

Wallace, Edwin dan John Gach (ed.), *History of Psychiatry and Mediacl Psychology*. Dordrecht: Springer, 2008.

Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation.* Oxford: The University Press,1977.

Watson, John B.. *Behaviorism*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1930.

Wiramihardja, Sutardjo A.. *Pengantar Psikologi Abnormal*. Bandung: Refika Aditama, 2007. Cet. II.

World Health Organization dan World Bank. "Investing in Treatment for Depression and Anxiety Leads to Fourfold Return", dalam http://www.who.int/mediacentre/news/releases/2016/depression-anxiety-treatment/en/. Diakses pada 22 Desember 2016.

World Health Organization. "Schizophrenia: Factsheet", dalam http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs397/en/. Diakses

pada 22 Desember 2016.

-------. *ICD-10: Classification of Mental and Behavioral Disiordes-Clinical Descriptions and Diagnostic Guidlines*. Geneva: World Health Organization, 2004.

Yazdanpanâh, Yadullâh. *Mabânî va Ushûl-e ‘Irfân-e Nazharî*. Qom: Mo’asseseh Âmûzesyî wa Pazûhesyî Imâm Khomeinî, 1388 HS.

Yazdî, Muḥammad Taqiy Mishbâḥ. *Âmûzesy-e Falsafeh*. Isfahan: Markaz Taḥqîqât Rawâne’î Qâemiyeh, t.th.

Yazdî, Mullâ ‘Abdullâh. *al-Ḥâsyiyah ‘alâ Tahdzîb al-Manthiq*. Qum: Mu’assasah an-Nasyr al-Islâmiy, t.th.

Zachar, Peter. *A Metaphysics of Psychopathology*. Cambridge: The MIT Press, 2014.

Zamakhsyariy. *al-Kasysyâf*. Riyadh: Maktabah al-‘Abikan, 1998.

Zarîq, Ma’rûf. *‘Ilm an-Nafs al-Islâmî*. Damaskus: Dâr al-Ma’rifah, 1989.

Zarqânî, Muḥammad ‘Abdul’azhîm, *Manâhil al- ’Irfân fî ’Ulûm al-Qur’ân.* Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabiy, 1995.

Zayn, Samîḥ ‘Âthif. *‘Ilm an-Nafs: Ma’rifah an-Nafs al-Insâniyyah fî al-Kitâb wa as-Sunnah*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, 1991.

Zhâhir, Iḥsân Ilâhî. *at-Tashawwuf: al-Mansya’ wa al-Mashâdir*. Lahore: Idarah Turjuman Sunnah, 1986.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama	:	Cipta Bakti Gama
Tempat Tanggal Lahir	:	Sukabumi, 19 September 1985
Alamat	:	Ciputat Timur, Tangerang Selatan, Banten
Email	:	cipta.bg2@gmail.com

Riwayat Pendidikan:
1. (1991-1997) SD Islam Al-Azhar Kota Sukabumi
2. (1997-2000) SLTP Negeri 2 Kota Sukabumi
3. (2000-2003) IPA, SMU Negeri 1 Kota Sukabumi
4. (2004-2006) Persiapan Bahasa, Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam-Arab (LIPIA), Jakarta Universitas Islam Imam Muhammad bin Su'ud, Riyadh
5. (2006-2007) Matrikulasi Studi Islam dan Sastra Arab, Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam-Arab (LIPIA), Jakarta; Universitas Islam Imam Muhammad bin Su'ud, Riyadh
6. (2007-2011) Bachelor of Islamic Law (Fiqh and Ushul Fiqh), Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam-Arab (LIPIA), Jakarta; Universitas Islam Imam Muhammad bin Su'ud, Riyadh. Skripsi: *al-'Âm wa Mukhashshishâtuh: Dirâsah Muqâranah bayna Madzâhib Ushûl al-Fiqh*
7. (2012-2014) Master of Art / Magister Ushuluddin (Filsafat Islam), Islamic College for Advanced Studies-Universitas Paramadina, Jakarta. Tesis: *Mental dalam Filsafat Mario Bunge: Suatu Studi Kritis-komparatif dari Sudut Pandang Neosadrian*
8. (2015-2017) Doktor Ilmu Tafsir Komparatif, Universitas Internasional al-Mustafa perwakilan Jakarta.
9. (2015-2018) Doktor Ilmu Tafsir, Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

Riwayat Pekerjaan:
1. (2008-2011) Pengajar bahasa Arab, BIP Institute, Ciputat.

2. (2011-2013) Dosen Ushul Fiqh, Fiqh Mu'amalat, dan Tafsir Ayat dan Hadits Ekonomi, D3 Akuntansi Syari'ah, STEI Tazkia-Pusbangsitek UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.
3. (2014-...) Dosen Filsafat Islam dan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, STFI Sadra, Jakarta.
4. (2017-...) Editor pelaksana *Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur'an*, STFI Sadra, Jakarta.
5. (2018-...) Staf Ahli Bidang Penelitian, STFI Sadra, Jakarta.

Daftar Karya Tulis Ilmiah:

1. "Studi Kritis terhadap Teori Identitas Pikiran-Otak Mario Bunge: Perspektif Neo-Sadrian", dalam *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism,* Vol. IV No. 2 Thn. 2014.
2. "Reduksionisme Eksplanatif untuk Antropologi Transendental Jawadi Amuli", dalam *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism,* Vol. V No. 2 Thn. 2015.
3. "Tasawuf Teoretis dalam Tinjauan Logika Tafsir Al-Qur'an", dalam *Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. I No. 2 Thn. 2017.
4. *Filsafat Jiwa: Dialektika antara Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*, Malang: Pustaka Sophia, 2018.